Library of Princeton
APR 14 1899
Theological Seminary

Division BL 1450
Section S38
No.

234

Vedanta und Buddhismus.

Vedanta und Buddhismus

als

Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewußtseins innerhalb des europäischen Kulturkreises.

Von

Th. Schultze,
Oberpräsidialrat a. D.

Leipzig
Verlag von Wilhelm Friedrich.

Das Recht der Ueberſetzung vorbehalten.

Vorwort.

Durch den Inhalt der nachfolgenden Blätter soll nicht die Anzahl der Schriften vermehrt werden, in denen während der letztvergangenen Jahre der Mißmuth über das unerfreuliche Bild sich Luft gemacht hat, das die religiösen Zustände der christlichen und insbesondere der protestantischen Länder darbieten, und deren Verfasser sich berufen halten, Rathschläge für eine Besserung dieser Zustände zu ertheilen, indem sie der festen Ueberzeugung sind, daß *erst ihnen* das Verständniß für den seit achtzehnhundert Jahren verborgen gebliebenen wahren Sinn und Geist des Christenthums aufgegangen sei. In diesen Schriften machen sich gewöhnlich subjective Gefühle, individuelle Herzenswünsche und darauf begründete persönliche Meinungen in mehr als hinlänglicher Breite geltend, daß aber diese die Macht besitzen werden, die grobe Selbsttäuschung, die feine Heuchelei, die bequeme Gleichgültigkeit und die ängstliche Zurückhaltung zu überwinden, auf denen der Fortbestand des Kirchen- und religiösen Unterrichts-Wesens der christlichen Welt beruht, ist schwerlich zu erwarten. Nun schmeichelt sich zwar der Verfasser gegenwärtiger Schrift auch nicht damit, daß er auf andere Weise zur Erreichung dieses Zieles etwas beizutragen vermöge, er hat aber geglaubt, daß es *theoretisch* nicht ohne Interesse sei, die Hauptrichtung, in der sich gegenwärtig die Versuche einer Ausbesserung des traditionell kirchlichen Christenthums, nicht unter den Theologen von Fach, sondern in der Laienwelt, zu bewegen scheinen, einmal *rein objektiv vom historisch-kritischen Standpunkt aus* zu prüfen, um sich darüber klar zu werden, zu welchem Endziel in dieser Richtung wirklich zu gelangen ist. Das Ergebniß ist für ihn selbst ein negatives gewesen, und da die Werthlosigkeit des kirchlich-dogmatischen Christenthums schon vor 50 Jahren für jeden, der sich nicht selbst mit Verstandesblindheit schlagen *will*, durch D. Fr. Strauß's christliche Glaubenslehre genügend nachgewiesen worden ist, so mußte er sich sagen, daß eine Regeneration des religiösen Bewußtseins innerhalb des europäischen Culturkreises, wenn überhaupt, so nur mit Aufgebung aller Versuche einer Aus- und Aufbesserung des Christenthums auf völlig neuer Grundlage *denkbar* sei.

Durch die Arbeiten der fachgelehrten Orientalisten (ich denke hier nicht an den occidentalen Orient, die Heimath von Judenthum und Muhamedanismus, sondern an den Orient im eigentlichen Sinne, der erst jenseits des Hindukusch und des „Daches der Welt" beginnt) sind nachgerade auch wir Laien in den Stand gesetzt, uns mit der von der griechisch-römischen und der jüdisch-christlichen fundamental verschiedenen Entwickelung des religiösen Lebens der Völker des indochinesischen Culturkreises und namentlich der alten Inder bekannt zu machen. Wer die Mühe nicht scheut, die ihm hierfür dargebotenen Mittel zu benutzen (was leider noch viel zu wenig geschieht), der überzeugt sich bald, daß der Begriff von Religion, den wir uns aus dem Judenthum, Christenthum, Islam, griechisch-römischer und altdeutscher Mythologie abstrahirt haben, viel zu eng ist. So sagt z. B. W. Strecker in seinem Buche „Welt und Menschheit vom Standpunkte des Materialismus" (Leipzig, 1892) S. 126: „Denn das Kennzeichnende aller Religionen ist der Glaube an das Uebernatürliche, d. h. der Glaube, daß die Vorgänge in der Welt ihren letzten Grund nicht in der Natur haben, und nicht mit innerer Nothwendigkeit, sondern nach dem Willen eines mit übersinnlichen Fähigkeiten ausgerüsteten Wesens erfolgen." Genau das Gegentheil dessen, was hier ausdrücklich von allen Religionen behauptet worden, gilt aber von einer der ältesten und ausgebreitetsten Religionen der Erde, vom Buddhismus. Und ähnliche Aeußerungen begegnen dem, der erst einmal auf diesen Punkt aufmerksam geworden ist, fast täglich überall in Büchern und Zeitschriften. Diese Wahrnehmung hat den Verfasser bewogen, mit der vorerwähnten Prüfung der Richtung einer von manchen angestrebten Regeneration des Christenthums den Versuch einer Anregung zum Studium der philosophisch-religiösen Systeme der alten Inder in dem Maaße, wie es auch dem Laien auf dem Felde der Indologie möglich ist, zu verbinden, in der Ueberzeugung, daß nichts besser als dieses Studium geeignet ist, uns zu einem volleren und freieren Begriff von Religion zu verhelfen, und die inveterirten, jeden Fortschritt auf dem Gebiete der höheren geistigen Cultur hemmenden Vorurtheile des jüdisch-christlichen Offenbarungsglaubens zu erschüttern. Eine Verschmelzung von Philosophie und Religion, wie sie gewissermaaßen schon bei den Griechen und Römern vor dem Aufkommen des Christenthums, viel tiefer und wirksamer aber bei den alten Indern stattgefunden hat, wird auch bei uns in Zukunft eintreten müssen, wenn die Religion, von unwahrem Formelkram und leeren Ritualismus befreit, zu einer ethisch-sozialen Macht von positivem Werthe werden soll. Freilich macht sich gerade jetzt die Ansicht geltend,

daß die Ethik nicht blos keines Offenbarungsglaubens, sondern überhaupt keiner Metaphysik als Stütze bedürfe, vielmehr ganz auf eignen Füßen stehen könne. Das mag für manche Individuen richtig sein, denen für ihre private Moralität eine bloße Gefühlsgrundlage genügt, im Großen und Ganzen genommen dürfte aber hierbei doch ein durch die Verwechselung von Offenbarungsglauben und Religion veranlaßter Irrthum obwalten. Schwerlich wird man nachweisen können, daß historisch schon irgend wann und wo, sei es eine praktische Volksmoral oder eine philosophische Ethik, ohne irgend welche metaphysische Stütze bestanden habe.

Darum hat der Verfasser geglaubt schließlich noch die Frage berühren zu müssen, welche Anknüpfungspunkte für eine jedem Offenbarungsglauben entsagende Metaphysik in dem philosophischen Denken des modernen Europas etwa zu finden seien, und ist dabei zu dem Ergebniß gelangt, daß diese Anknüpfungspunkte mit den Haupt- und Grundgedanken der altindischen philosophisch-religiösen Systeme eine gewisse Verwandtschaft zeigen. Aus persönlichen Gründen hat dieser Theil seiner Schrift auf wenige aphoristische Bemerkungen beschränkt bleiben müssen, denen hier noch eine Ergänzung hinzuzufügen gestattet sein möge, und zwar bezüglich des auf S. 129 berührten Punktes. Abgesehen von Schopenhauer stehen unter den Philosophen des modernen Europas wohl keine dem altindischen Denken so nahe wie Berkeley und J. G. Fichte; ja wenn man von den Ansichten dieser das abzieht, was sich unverkennbar als ein ihnen unüberwindlich gebliebener Rest der christlichen Tradition darstellt, so stehen sie demselben vielleicht noch näher als jener. Besonders merkwürdig ist es nun, daß J. G. Fichte nicht nur eine vielfache Wiedergeburt in der Zukunft für möglich hielt, sondern hiermit einen Gedanken verknüpfte, der eine unverkennbare Aehnlichkeit mit der buddhistischen Karma-Lehre hat, die doch zu der Zeit, als Fichte sein Buch über die Bestimmung des Menschen schrieb, in Europa noch ganz unbekannt war. In diesem Buche lesen wir auf S. 125, 127, 140 und 141 der Reelam'schen Ausgabe: „Wie im gegenwärtigen Leben zum Ziele desselben sich verhält die vorhanden gefundene Welt, die zweckmäßige Einrichtung dieser Welt für die uns gebotene Arbeit, die schon erreichte Cultur und Güte unter den Menschen und unsere eigenen sinnlichen Kräfte, so werden im künftigen Leben zum Ziele desselben sich verhalten die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen. Das gegenwärtige ist der Anfang unserer Existenz; es wird uns eine Ausstattung für dasselbe und ein fester Boden in ihm frei geschenkt; das künftige ist die Fortsetzung dieser Existenz, für dasselbe müssen wir einen Anfang und einen bestimmten Standpunkt uns selbst erwerben.

— — — Es ist sehr möglich, daß auch dieses zweiten Lebens nächstes Ziel durch endliche Kräfte mit Sicherheit und nach einer Regel ebenso unerreichbar sei, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es ist, und daß auch dort der gute Wille als überflüssig und zwecklos erscheine. — — — Seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten sich zeigen würden, und welches folgende Leben in diesem zweiten auch nur geglaubt würde; zwar mit festerer und unerschütterlicher Zuversicht, nachdem wir die Wahrhaftigkeit der Vernunft schon durch die That erfahren, und die Früchte eines reinen Herzens in einem schon vollendeten Leben treu aufbewahrt wieder gefunden hätten. — — — Diese zwei Ordnungen, die rein geistige und die sinnliche, welche letztere aus einer unübersehbaren Reihe von besonderen Leben bestehen mag, sind von dem ersten Augenblicke der Entwickelung einer thätigen Vernunft an in mir und laufen neben einander fort. — — — Jener ewige Wille ist also allerdings Weltschöpfer, so wie er es allein sein kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf, in der endlichen Vernunft. — — — In unsern Gemüthern erhält er diese Welt und dadurch unsere endliche Existenz, deren wir allein fähig sind, indem er fortdauernd aus unsern Zuständen andere Zustände entstehen läßt. Nachdem er seinem höhern Zwecke gemäß uns sattsam für unsere nächste Bestimmung geprüft, und wir für dieselbe uns gebildet haben werden, wird er durch das, was wir den Tod nennen, dieselbe für uns vernichten, und uns in eine neue, das Product unseres pflichtmäßigen Handelns in dieser, einführen." Wenn Fichte unser gegenwärtiges Leben für den Anfang unserer Existenz hält, und anscheinend an eine Continuität des Bewußtseins aus einem Leben in das andere glaubt, so sind das augenscheinlich unwillkürliche Nachwirkungen der christlichen Unsterblichkeitslehre, deren Einfluß er sich nicht völlig zu entziehen vermocht hat.

Inhaltsübersicht.

I.

Seite

I. **Das christliche Dogma im heutigen Bewußtsein** 1
Kurzer Abriß des Dogmas 1
Daran sich knüpfende Fragen nebst Antwort 3
Ursachen des heutigen Fortbestandes der christlichen Kirchen 5

II. **Die „heilige" oder „biblische Geschichte"** 7
Der ursprüngliche Polytheismus der Israeliten mit Jahve als Stamm- und Kriegsgott 7
Das Zurücktreten der anderen Götter hinter diesen als den Repräsentanten der nationalen Wünsche, Schicksale und Hoffnungen der Israeliten 9
Sittliches Element der Jahvevorstellung, dessen Hervorhebung durch die Propheten und deren s. g. Universalismus 12
Sieg der Jahvepriester über die Baalspriester in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. Geburt 13
Begründung des bildnißlosen Monotheismus durch das Gesetzbuch des Hilkia 621 v. Chr. Geburt 14
Berührung des Jahvismus mit der Ahuramazda-Religion während des Babylonischen Exils 14
Rückkehr der Juden aus dem Exil und Begründung des Ritualismus durch den Priestercodex des Esra 444 v. Chr. Geburt. 14
Fälschung der Geschichte bei der Redaction des alttestamentlichen Canons 15
Die Schriftgelehrten und Pharisäer 16
Die Messiashoffnung 17
Die stellvertretende Gerechtigkeit und die stellvertretende Sühne in der vorchristlich-jüdischen Theologie 19

III. **Das Christenthum Christi** 21
Das Verhalten des historischen Jesu zu:
1. der Autorität des alttestamentlichen Canons 22
2. der in diesem überlieferten Jahvevorstellung 23
3. dem Opferkultus 26
4. der nationalen Exclusivität der Juden 29
5. der Erwartung eines irdischen Gottesreiches 32
6. dem Glauben an die Dämonen der Besessenen 34
7. der Messiashoffnung 35
8. den Schriftgelehrten und Pharisäern; den Zöllnern und Sündern 38
9. der Frage nach den Bedingungen für die Aufnahme in das Gottesreich 42
Kann hiernach der historische Jesus an die Stelle des dogmatischen Christus treten? 49

Seite

IV. **Das Urchristenthum als Religion der Liebe** 51
Die Selbstbekehrung des Paulus 51
Dessen Selbstberufung zum Heidenapostel 52
Die beiden Wurzeln des christlichen Dogmas und das Zugmittel für die erste Ansammlung der urchristlichen Gemeinden 53
Bildungsstufe ihrer Angehörigen 55
Sittenzustand in denselben 56
Wilde Schößlinge der beiden Wurzeln des Dogmas 58
Bekämpfung des Gnosticismus durch die Ausbildung des kirchlichen Dogmas 59
Bekämpfung des Libertinismus durch die Wiederbetonung der Werkgerechtigkeit und durch die Erhebung der Liebe zum religiösen Princip 59
Auslassungen über die Liebe im neuen Testament 60
Mangel einer Begriffsbestimmung, Sinn von *ἀγάπη* im gewöhnlichen Sprachgebrauch 62
Unzulänglichkeit der Liebe als religiösen Princips 65
Gefährlichkeit ihrer Erhebung dazu 68

V. **Das Christenthum als Grundlage der europäischen Cultur** . . . 70
Entgegengesetzte Ansichten zweier Christen über die bisherigen Leistungen des Christenthums 70
Wirkliche Grundlagen der europäischen Cultur 71
Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum auf dem Gebiet des altrömischen Reiches 72
Ohnmacht des Christenthums gegenüber dem sittlichen Verfall der alten Welt 72
Die Sklaverei und das Christenthum 74
Die gesellschaftliche Stellung der Frauen und das Christenthum . . 75
Culturwerth der Klöster im Mittelalter 76
Verwechselung von christlicher Färbung und christlichem Ursprung . . 77
Culturwerth der Reformation 77
Präjudizielle Frage für den Fortbestand oder Untergang des Christenthums 78

II.

VI. **Veda und Vedânta,** Seite 1 bis 33. Seite

Unser Verhältniß zum Semitismus und zum altindischen Geisteslebeu 1
Die Naturreligion des Rigveda. Die Götterwelt desselben. Verhältniß der Menschen zu den Göttern: Opfer, Hymnen, Apotheose der Andacht und der Sprache. Mangel eines Liebesgottes und einer Liebesgöttin 2
Das Aufkommen einerseits des Ritualismus, andererseits der philosophisch-religiösen Meditation. Die Waldbewohner. Die Upanischad. Uebergang vom naiv-objectiven Realismus zum subjectiven Idealismus und transcendenten Realismus. Monotheistische Popularisirung des Letzteren 10
Das Schicksal der Sterbenden nach dem Rigveda. Spuren des Glaubens an die Wiedergeburt in demselben. Weitere Entwickelung dieses ursprünglichen arischen Glaubens und das Hinzukommen der Erlösungslehre in den Upanishad 13
Der Atman oder das Brahman (Neutrum) in der Brihadâranyaka-, der Katha-, der Aitareya- und der Kaushitaki-Upanischad. Die indische Alleinheitslehre ist nicht der europäische Pantheismus . . 16

Seite

Die Moral im Rigveda; das Rita. Dessen weitere Entwickelung in den Rechtsbüchern 24
Die Wiedergeburts- und Erlösungslehre in denselben. Das Asketenthum 31

VII. **Der Buddhismus**, Seite 34 bis 107.

Der Begriff und die Erwartung eines Buddha bei den Asketen. Erfolge des Jainismus und des Buddhismus. Spätes Bekanntwerden des Buddhismus in Europa 34
Bildungsgang des Gautama-Buddha oder Çakya-Muni. Seine Erleuchtung unter dem Bodhibaume und die Predigt von Benares . 35
Was in der Letzteren für seine Volks- und Zeitgenossen neu war. Leugnung eines im Menschen besonders für sich bestehenden Atman. Also keine Seelenwanderung, aber gleichwohl Wiedergeburt vermöge des ‚Durstes' nach Lebensgenuß (trishna) und des moralischen Weltgesetzes, daß gute Thaten gute Früchte, böse Thaten böse Früchte nothwendig tragen müssen (karma) 41
Erlösung von der Wiedergeburt durch völliges Verschwinden, wobei von der Individualität nichts übrig bleibt (Parinirvâna). Doch wird der Buddhismus weder materialistisch noch quietistisch . . . 48
Sein s. g. Pessimismus ist als Consequenz der Verbindung von subjektivem Idealismus und transcendentem Realismus kein trübsinniger Weltschmerz, sondern dient zur Beruhigung des Gemüths und Stärkung des Geistes 53
Die vier großen Wahrheiten. Der achtfache edle Pfad 61
Zweck und Character der buddhistischen Ordensbrüderschaft. Die Upoçatha-Feier; Verhalten der Brüder gegen einander mit Bezug auf Fehltritte. Die Pavâranâ-Feier; Verhalten der versammelten Brüderschaft eines Bezirks und des einzelnen Ordensbruders zu einander. Ausschließung aus dem Orden wegen vier Hauptvergehen; Buße für geringere Uebertretungen. Nissaya, das Verhältniß älterer und jüngerer Ordensbrüder zu einander als Lehrer und Schüler. Anforderungen an einen regulären Ordensbruder. Das Ideal eines Muni, z. B. im Rhinocerosliede. Aeußere Lebensregeln für die Ordensbrüder 65
Anfänglicher Volksunwille über die Neuerungen des Buddha im Asketenleben. Der Buddha bekämpft den Ritualismus auch bei den Weltleuten und predigt reine, natürliche Moral. Beispiel der Bekehrung des Yaça, welcher Ordensbruder wird, und seines Vaters, des Schatzmeisters von Benares, welcher im Weltleben verbleibt. Lebensregeln für die Weltleute, welche der Lehre des Buddha folgen (Upâsaka) 75
Erkenntnißquelle der Moral und subjective Grundlage derselben im Buddhismus. Unterstützung der Moral durch die Wiedergeburtslehre 81
Gründung von Klöstern (Vihâra). Wechselseitige Pflichten der Upâsaka und der Ordensbrüder. Disciplinarstrafen für beide wegen deren Verletzung. Auch die Upâsaka gehören zu der Gemeinde des Buddha 83
Die Lehrweise des Buddha einzelnen gegenüber. Reden desselben an Versammlungen von Upâsaka und von Ordensbrüdern. Sein Verhalten bei dem Ausbruche eines Streits in der Brüderschaft. Seine Stellung zu den Kastenunterschieden und zu der Wundersucht seiner Volks- und Zeitgenossen 86
Der Schauplatz seiner Thätigkeit. Der Achtzigjährige lehnt es, von einer schweren Krankheit mühsam genesend, ab, bezüglich der Ordensbrüderschaft Anweisungen zu hinterlassen. Persönlicher Eindruck desselben auf seine Zuhörer 96

Seite

Seine letzte Wanderung. Das todbringende Mahl bei dem Schmied Cunda. Erkrankung auf der Wanderschaft; Anweisung wie Cunda zu beruhigen sei. Das Sterbelager vor Kusinârâ. Wie ihm nach seinem Tode Ehre zu erweisen, und wie er zu bestatten sei. Tröstung seines langjährigen Begleiters Ananda. Abschiedsbesuch der Malla aus Kusinârâ. Der letzte Schüler. Worin die Brüder Ersatz für ihn als Lehrer finden sollen. Aufforderung an dieselben, etwaige Zweifel an seiner Lehre jetzt noch vorzutragen. Letzte Worte. Leichenverbrennung durch die Malla von Kusinârâ. Theilung der leiblichen Ueberreste zwischen ihnen und sieben Mitbewerbern. Errichtung von acht Grabhügeln (Dagob) 99

Unterschied der heute sichtbaren Wirkungen von Brahmanismus und Buddhismus auf die Bevölkerung von Vorderindien und Birma . 104

VIII. **Bodenuntersuchungen für etwaige Neubauten auf religiösem Gebiet,** Seite 108 bis 143.

Vorbemerkung 108
1. Das individuelle Existenzmittel des Bewußtseins und dessen Subject 109
2. Objectives Dasein und reales Sein 113
3. Der individuelle Lebensprozeß und dessen Erneuerung 121
4. Werth und Zweck des Leben 130

In den indischen Wörtern und Namen sind auszusprechen:

â, î, û lang;
c wie tsch;
ç wie sch mit weichem s, oder wie j und g vor e und i im Französischen;
j wie dsch;
ñ wie nj
sh wie sch mit scharfem s;
v wie w;
y wie j.

I.

Das Christenthum Christi und die Religion der Liebe.

I.

Das christliche Dogma im heutigen Bewußtsein.

Ein allmächtiger und allwissender Gott, dem auch die Prädikate der Liebe und Güte, der Weisheit, Gerechtigkeit und Gnade im absolut höchsten Maaße zukommen, erschafft eine Welt, erfüllt von lebenden und empfindenden Wesen, denen darin nicht blos Lust und Freude, sondern auch (sei es von vornherein, oder erst nach dem Sündenfall des ersten Menschenpaares) Schmerz und Leid in reichem Maaße zu Theil werden.

Derselbe Gott stattet die von ihm erschaffenen Engel und Menschen mit einem freien Willen aus, infolge dessen sie seinen Geboten ungehorsam werden, und eine unwiderstehliche Neigung zu ferneren Übertretungen der göttlichen Gesetze sich auf alle Nachkommen des ersten Menschenpaares vererbt (Erbsünde).

Derselbe Gott vertilgt deshalb das bös gewordene Menschengeschlecht bis auf eine Familie, die er noch für gut hält, durch eine Wasserfluth, welche auch die ganze zum Leben im Wasser nicht befähigte Thierwelt vernichtet, bis auf einige Paare von jeder Art, für deren Erhaltung durch die bevorzugte Menschenfamilie Gott Sorge trägt.

Die Nachkommen der geretteten Familie zeigen sich jedoch bald als ebenso sündig, wie die übrige vernichtete Menschheit gewesen war; auch sie fallen deshalb nach ihrem Tode der ewigen Verdammniß zum Höllenfeuer anheim, in welchem die gefallenen Engel als Teufel hausen.

Nun hatte aber derselbe Gott, welcher vor etwa 6100 Jahren die Welt aus Nichts erschuf, schon von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt, und von ihm selbst sowie von diesem Sohne (oder nur von ihm selbst) war gleichfalls schon von Ewigkeit her ein heiliger Geist ausgegangen. Er selbst, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, sind zwar drei von einander verschiedene Personen, sie bilden jedoch zusammen nur einen Gott.

Dieser dreieinige Gott hatte als Sohn schon von Ewigkeit her die Absicht, den Zorn, welchen er als Vater gegen die sündige Menschheit hegen werde, dadurch zu besänftigen, und die Menschen von der Verdammniß zum ewigen Höllenfeuer zu erlösen, daß er (der Sohn) selbst Menschengestalt annehme, und sich in dieser Gestalt sich (dem Vater) selber zum Sühnopfer darbringe.

Diese Absicht brachte er etwa 4200 Jahre nach Erschaffung der Welt zur Ausführung. Als heiliger Geist bewirkte er, daß im Judenvolke, dem er (als Vater) unter allen Völkern der Erde von jeher seine besondere Gunst zugewendet hatte, eine reine Jungfrau ohne Verlust ihrer Jungfrauschaft schwanger ward, und einen Sohn zur Welt brachte, in welchem er als Gott der Sohn Fleisch angenommen hatte.

Im Judenvolke waren ungeachtet der ihm vor Alters zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung religiöse Verkehrtheiten eingerissen, gegen welche der als Mensch geborene Gott-Sohn, nachdem er zu reifen Jahren gelangt war, auftrat, und sich bemühte, besseren Lehren und Lebensgrundsätzen Eingang zu verschaffen. Dadurch brachte er die zu seiner Zeit unter den Juden herrschende Partei gegen sich auf, welche seine Kreuzigung bei dem römischen Statthalter erwirkte. So kam das Sühnopfer seiner selbst, um dessentwillen er Menschengestalt angenommen hatte, zu Stande. Er starb am Kreuz und sein Leichnam ward ins Grab gelegt, am dritten Tage aber kehrte das Leben in diesen zurück, er verließ als Auferstandener das Grab, zeigte sich seinen Anhängern und fuhr vor ihren Augen gen Himmel.

So ist Gott der Sohn zu Gott dem Vater zurückgekehrt. Er hat im Himmel an dessen rechter Seite Platz genommen, und wird dermaleinst von dort wieder auf die Erde herabkommen, um hier die Lebendigen und die Todten zu richten. Einstweilen hat er die dritte göttliche Person, den heiligen Geist, zu den Menschen hinabgesandt, um denen, die an ihn (den Sohn) glauben, als Tröster zu dienen.

Um des auf diese Weise von ihm selbst in einer seiner eignen Personen sich selber dargebrachten Sühnopfers willen hat nun Gott den Menschen versprochen, daß er Allen, welche an diese zu ihrem Heile getroffene Veranstaltung glauben würden, ihre Sünden vergeben, die ewige Höllenstrafe erlassen und nach dem irdischen Tode ein ewiges Leben in lauterer Seligkeit bei sich und den Engeln im Himmel gewähren wolle. Zu jenem Glauben können die Menschen jedoch nicht aus eigner Kraft gelangen, sondern nur mit Hülfe des heiligen Geistes. Die Gnade dieses Beistandes gewährt aber Gott nur einer sehr kleinen Anzahl von ihm dazu auserwählter Personen, während alle Übrigen — also die große Mehrheit der Menschen — nach wie vor bei ihrem Tode der ewigen Höllenqual verfallen.

An diese Sätze, in welchen der geneigte Leser einen kurzen Abriß der christlichen Kirchenlehre erkennen wird, lassen sich mancherlei Fragen knüpfen und sind auch stets an sie geknüpft worden; z. B.

Wie ist es mit der Liebe, Güte und Gnade Gottes vereinbar, daß die Welt für die lebenden und empfindenden Wesen überhaupt Schmerz und Leid enthält? Seine Weisheit mußte ihm doch zeigen, wie das zu vermeiden sei, und seiner Allmacht konnte es nicht unmöglich sein, den von der Weisheit angegebenen, den Anforderungen der Liebe und Güte entsprechenden Bauplan einer Welt ohne Leid und Schmerz für die lebenden und empfindenden Wesen auszuführen.

Als Gott die Engel und Menschen mit einem freien Willen ausstattete, muß er vermöge seiner Allwissenheit vorausgesehen haben, daß diese Gabe sie zur Sünde führen werde. Wer voraussieht, daß seine Handlung eine gewisse Folge haben werde, und gleichwohl die Handlung vollzieht, der will jene Folge herbeiführen, — das läßt kein Gerichtshof sich von dem gewandtesten Rechtsanwalt abstreiten. Hat nun der allmächtige Gott als er die Engel und Menschen mit einem freien Willen begabte, gewollt, daß sie vermöge desselben ihm ungehorsam werden, m. a. W. in Sünde fallen sollten, wie war es denn den ihm gegenüber völlig ohnmächtigen Geschöpfen möglich, dies zu vermeiden? Und wie stimmt es mit der Gerechtigkeit und vollends mit der Gnade Gottes, daß er gleichwohl den Ungehorsam gegen seine Gebote mit ewiger Höllenpein bestraft?

Beschränkt die Liebe und Güte Gottes sich auf die Menschenwelt? Hat er nichts davon übrig für die Thierwelt? Und wenn dies, wie stimmt es damit, daß er, um das sündige Menschengeschlecht von der Erde zu vertilgen, eine ungeheure Menge schuldloser Thiere mit ersäufte? Konnte seine Weisheit kein anderes Mittel finden als die Sündfluth, oder seine Allmacht kein anderes ausführen?

Wie stimmt es mit der Allwissenheit Gottes, daß er die Erfolglosigkeit der Sündfluth nicht voraus sah, oder wie mit seiner Weisheit, daß er sie doch herbeiführte?

Da die Sündhaftigkeit der Menschen lediglich das eigne Werk Gottes war, der sie so geschaffen hatte, daß sie in Ungehorsam und Sünde verfallen mußten, so war es allerdings folgerichtig, daß er es selbst übernahm, sich selber für ihre Übertretungen seiner Gebote Genugthuung zu leisten, und zu dem Ende sich, obwohl ein Gott bleibend, schon von Ewigkeit her in drei Personen zerspaltete. Wäre es aber doch nicht einfacher und wirksamer, — deshalb seiner Weisheit und Güte entsprechender — gewesen, wenn er davon abgesehen hätte, sich (dem Vater) sich selbst (den Sohn) zum Sühnopfer darzubringen und diese Genugthuung von sich (dem Sohn) selbst (als Vater) anzunehmen, vielmehr statt dessen vermöge seiner Allmacht den von ihm bei der Weltschöpfung begangenen Fehler ohne Weiteres verbessert

hätte, indem er den Menschen eine andere Natur verlieh, etwa einen freien Willen, der zwar hätte sündigen können, von dieser seiner Fähigkeit aber freiwillig niemals Gebrauch machte?

Wenn ein Maschinenbauer statt einfacher Constructionen und Apparate, oder ein Staatsmann statt einfacher Anordnungen und Einrichtungen höchst complicirte wählt, so wird er getadelt, und für keinen Meister in seinem Fache gehalten. Nun läßt sich aber doch nicht läugnen, daß die christliche Heilsordnung den Eindruck eines unnöthig künstlichen und complicirten Apparates macht; ist die göttliche Weisheit in dieser Hinsicht das Gegentheil der menschlichen?

Die Frage, wie es mit den gefallenen Engeln steht, wollen wir wegen der Dunkelheit der Sache lieber ganz auf sich beruhen lassen. Aber eine andere bleibt noch übrig, die uns fast als die schwierigste von Allen erscheint, nämlich: Warum erwies Gott, nachdem er als Vater sein eignes als Sohn für die Menschen dargebrachtes Sühnopfer angenommen hatte, nun nicht allen Menschen gleiche Gnade, und befähigte als heiliger Geist alle, sich die Frucht dieser Heilsordnung anzueignen? Warum macht er fortwährend wie ein Töpfer aus demselben Teige hier ein Gefäß zur Ehre, dort eins zur Unehre? (Röm. 9, 21.) Wie ist das mit seiner Liebe und Güte, seiner Gerechtigkeit und Gnade zu vereinigen? Hat er nicht dadurch selbst sein eigenes so kunstreich angelegtes Erlösungswerk zerstört?

Auf diese und ähnliche Fragen fehlt es der theologischen Apologetik allerdings nicht an Antworten, aber leider ergeht es ihr dabei wie dem Herkules beim Köpfen der lernäischen Schlange; aus jeder Antwort entspringen immer wieder neue Fragen. Nur eine Antwort auf alle solche Fragen schlägt durch, nämlich die, welche der Kirchenvater Tertullian schon gegeben hat, als das christliche Dogma noch nicht ausgewachsen war. Sie lautet bekanntlich:

„Prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est.“

„Gerade deshalb ist es glaubwürdig, weil es ungereimt ist; gerade deshalb gewiß, weil es unmöglich ist.“

Freilich! wie könnte es auch sonst erst einer übernatürlichen Offenbarung und einer göttlichen Gnadenwahl bedürfen, damit der Mensch zu rechten Einsicht komme!

Da man täglich Gelegenheit hat, zu lesen oder zu hören, wie das christliche Dogma als die höchste und heiligste, reinste und edelste, trostreichste und heilsamste Wahrheit gepriesen wird, so ist es gut, sich dessen Inhalt von Zeit zu Zeit einmal kurz und einfach ins Gedächtniß zurückzurufen, um sich des merkwürdigen Contrastes bewußt zu bleiben, welcher zwischen jenen Lobpreisungen und ihrem Gegenstande besteht. Die Fundamente des christlichen Glaubens sind von

der modernen Philosophie, Naturwissenschaft und historischen Kritik längst nach allen Richtungen hin untergraben, und doch stehen die christlichen Kirchen noch da als anscheinend feste und wohlerhaltene Gebäude. Das erklärt sich zwar theils aus der Unterstützung, welche der Staat ihnen im polizeilichen Interesse gewährt, theils auch daraus, daß die vorgenannten, ihren Boden unterwühlenden Feinde auf den weiblichen Theil der Bevölkerung einen weit geringeren Einfluß ausüben, als dieser auf den männlichen; theils aber — und nicht zum geringsten Theile — aus dem darwinistischen Princip der Fixirung von ursprünglich individuell erworbenen Eigenschaften als Artcharactere durch Vererbung. Denn warum sollte dieses Princip nicht ebensogut Gehirndispositionen erblich machen und dadurch fixiren können, wie gewisse Beschaffenheiten anderer Theile und Glieder des Körpers?*) Nun sind ja aber die christlichen Glaubensvorstellungen seit etwas mehr oder weniger als tausend Jahren in den europäischen und von Europa aus kolonisirten Ländern den Individuen jeder neuen Generation von frühester Kindheit auf eingeprägt worden, und wenigstens während der ersten längeren Hälfte dieses Zeitraums war der allgemeine Culturzustand daselbst von der Art, daß diese Vorstellungen fast ausnahmslos in den Köpfen, die sie einmal aufgenommen hatten, für die ganze Lebensdauer herrschend blieben. Daß in Folge hievon nach und nach eine erbliche, also den Individuen der neuen Generationen schon angeborene Disposition des Gehirns für die Aufnahme dieser Vorstellungen, m. a. W. für den christlichen Glauben, bei den Nationen des europäischen Culturkreises sich ausbilden mußte, wird — denke ich — für jeden einleuchtend sein, welcher der fraglichen Theorie Darwins beipflichtet. Nur hieraus möchten sich gewisse auffallende Erscheinungen erklären lassen, welche zur Signatur der Gegenwart gehören, wenn man zugleich berücksichtigt, daß schon seit geraumer Zeit im Jugendunterricht Elemente wirksam geworden sind, die jene Disposition in derselben Weise, wie sie entstanden ist, wieder zu beseitigen streben. Zu diesen Erscheinungen gehören namentlich: der religiöse Indifferentismus, in so weit er auf dem Conflict einer geheimen Angst vor dem Aufgeben des christlichen Glaubens mit der Vorahnung beruht, daß man ihn nicht werde halten können, wenn man sich mit einer Untersuchung desselben befasse; ferner die Zwiespältigkeit des ganzen Vorstellungskreises und der ganzen Denkweise, auf welche man mitunter bei einzelnen Personen stößt, deren Kopf gewisser Maaßen durch eine Brandmauer ohne Öffnungen in zwei Wohnungen getheilt ist; in der einen schaltet als Hauswart der alte christliche Glaube, in der anderen die moderne Wissenschaft, und der glückliche Besitzer eines solchen Kopfes benutzt je nach Umständen bald

*) Vgl. F. Max Müller, das Denken im Lichte der Sprache, übersetzt von E. Schneider, Leipzig 1888, S. 9: „wenn es erbliche Übertragung dem Körper nach giebt, so giebt es sie auch im Denken".

diese bald jene Wohnung; — endlich das Bemühen, auf Grund irgend welchen Titels den Namen des Christenthums auch für den eignen religiösen Standpunkt festzuhalten, während man die Sache hat fallen lassen, wobei das s. g. „Christenthum Christi", d. h. eine ganz unhistorische Idealisirung des als rein menschliches Wesen anerkannten Jesus, und die Auffassung des vordogmatischen Urchristenthums als der „Religion der Liebe" die Hauptrollen spielen. Die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die von verschiedenen Individuen ererbte Gehirndisposition für die Aufnahme des christlichen Glaubens auch bei gleich guten Geistesanlagen und gleicher Schulbildung abgeschwächt zu werden scheint, beruht wohl darauf, daß bei der Vererbung solcher Dispositionen der s. g. Atavismus sich nicht selten und mit verschiedenen Maaßen der Stärke geltend macht.

II.

Die „heilige“ oder „biblische Geschichte“.

Auf diejenige Geschichte des jüdischen Alterthums, welche in unseren Schulen als heilige oder biblische Geschichte gelehrt wird, paßt der Ausspruch Fontenelle's: l'histoire c'est une fable convenue. Wer noch treuherzig genug ist, diese Fabel für Wahrheit zu halten, möge einmal die auf die altjüdische Geschichte bezüglichen §§ in Eduard Meyers Geschichte des Alterthums Bd. I (Stuttgart, 1884) nachlesen; da kann er lernen, was in der Bibel alten Testamentes steht, wenn man sie mit den Augen moderner historischer Kritik liest. Vor Allem ist es eine Fabel, daß die Juden von jeher Monotheisten gewesen seien, und ebenso, daß ihr (späterer) Monotheismus sich durch geistige Reinheit ausgezeichnet habe. Die Israeliten waren bis zum letzten Viertel des 7ten Jahrhunderts v. Chr. G. Polytheisten, und ihre Religion unterschied sich noch lange nach ihrem Eindringen in Kanaan in Nichts von derjenigen ihrer semitischen Nachbarn. Jeder dieser Volksstämme hatte seinen besonderen nationalen Kriegsgott, die Israeliten ihren Jahve (unrichtig vocalisirt: Jehovah), die Moabiter z. B. ihren Kamos. „Nicht wahr, was dir Kamos, dein Gott, in Besitz giebt, das nimmst du ein? Und so, was Jahve, unser Gott, uns in Besitz gegeben, das nehmen wir ein“, ließ Jephtha dem Könige der Söhne Ammons sagen (Buch der Richter 11, 24), erkannte also die Existenz dieser beiden Götter und ihren gleichen Rang noch unverholen an (vgl. auch I. Buch der Könige 11, 7). Es fehlte nicht an Bildern des Jahve (Buch der Richter 17, 3—5; 18, 14. 17. 18. 20. 24. 27. 30. 31), namentlich aber ward er unter dem Bilde des Stiers verehrt (I. Buch der Könige 12, 28. 29), der wohl bei allen Rindviehzucht treibenden Völkern als Symbol der Kraft gegolten hat; und noch später zierten wenigstens den Brandopferaltar an den vier Ecken Hörner (II. Buch Mosis 38, 2). Ihre Wohnsitze in Kanaan verschafften die Israeliten sich durch Ausrottung der vorhandenen älteren Einwohnerschaft; wenn sie das Gebiet einer Stadt für sich erobern wollten, so weihten sie deren Bewohner ihrem Jahve, und wenn ihnen der Sieg zufiel, so massakrirten sie dieselben bis auf das

Kind im Mutterleibe.*) Im Buche Josua reiht sich die Erzählung einer solchen Procedur an die der Anderen (6, 17. 21; 8, 2. 21—26. 29; 10, 10. 11. 20. 24. 26. 28. 41; 11, 8. 11. 12. 14. 17. 21), und allgemein heißt es 11, 19. 20: „Es war keine Stadt, die sich friedlich ergab an die Söhne Israels außer den Hevitern, welche zu Gibeon wohnten; alle nahmen sie mit Streit. Denn durch Jahve geschah es, daß ihr Herz verstockt wurde zum Streit mit Israel, auf daß sie verbannet würden und ihnen kein Erbarmen

*) Gerade ebenso und mit derselben praktischen Consequenz weiheten die Moabiter eine feindliche (z. B. eine israelitische) Stadt, die sie zu erobern gedachten, ihrem Stamm- und Kriegsgott Kamos (E. Meyer, Geschichte des Alterthums Bd. I, § 309; Hellwald, Culturgeschichte Bd. I, S. 298, 299). Solche Vernichtungskämpfe zwischen kleinen einander nahe verwandten Volksstämmen und deren Verknüpfung mit ihren religiösen Vorstellungen erscheinen uns zwar durchaus nicht als etwas der menschlichen Natur Widersprechendes, aber wir können in ihnen keine Anzeichen einer besonderen Güte des Volkscharacters oder eines hohen Standes der sittlichen Cultur erblicken, halten sie vielmehr für Beweise einer Rohheit des Ersteren und eines geringen Maaßes von sittlicher wie auch religiöser Bildung. Anders freilich stellt sich die Sache dar, wenn man sie als zur „heiligen Geschichte" gehörig betrachtet. Denn in einem für viele Schulen reglementirten, — von einem Doctor, Professor, Staatsrath und Mitglied einer historisch-theologischen Gesellschaft verfaßten — Lehrbuch dieser Geschichte steht zu lesen: „Menschliche Rechte hatten die Israeliten nicht an Kanaan, ihr Recht der Besitznahme des Landes beruhte allein auf göttlicher Schenkung, und ihr Recht, die Bewohner zu vertilgen, war das Recht des göttlichen Befehls und die Pflicht des Gehorsams." Nach der biblischen Erzählung (deren historische Glaubwürdigkeit hier dahingestellt bleiben kann) war es Josua, welcher an der Spitze der in Kanaan eindringenden Israeliten die Ausrottung der älteren Bewohner der Landstriche, welche jene sich aneignen wollten, erbarmungslos durchführte, auch dabei einmal die Obersten seiner Kriegsleute anwies, ihre Füße auf die Hälse der gefangenen fünf Könige der Amoriter zu setzen, bevor diese getödtet und an Pfähle gehängt wurden (Buch Josua 10, 24—26), während von ihm auch nicht eine einzige Handlung berichtet wird, in welcher sich eine Spur von menschlichem Mitgefühl zeigte. Vor der Eroberung von Jericho hatte Jahve durch Josua den Israeliten kund thun lassen, daß nicht nur alle lebenden Wesen in dieser Stadt umgebracht, sondern auch alle Güter daselbst verbrannt werden sollten mit Ausnahme von Gold und Silber, sowie kupfernen und eisernen Geräthen, welche an den Schatz Jahves abzuliefern seien. Ein gewisser Achan hatte jedoch dieser Anweisung zuwider sich einige Sachen angeeignet und in seinem Zelte vergraben. Als dies entdeckt ward, ließ Josua nicht nur ihn selbst, sondern auch seine Söhne und Töchter, seine Rinder, Esel und Schaafe von den Israeliten steinigen und nebst seiner sonstigen Habe verbrennen (Buch Josua 7, 24—26). Von diesem Josua nun sagt das erwähnte Lehrbuch der heiligen Geschichte: „Josua, ein Mann mild und weich, und doch ein Held des Glaubens, stark zum Siege in den Kriegen des HErrn . . . führt das Volk der Wahl in das Land der Verheißung und der Ruhe." . . . „Ein weiches Gemüth, aber nichts weniger als weichlich, das beweist sein ernstes Gericht über Achan, und die Pünktlichkeit, mit welcher er den Bann über die Kanaaniter ausführt. Eine solche Paarung der Milde mit der Strenge, der Einfalt mit der Klugheit, der Demuth mit dem Hochsinn ꝛc. hat etwas Evangelisches an sich." Und hieran endlich schließen sich folgende Worte: „Von derselben Gesinnung wie Josua selbst ist auch das Volk seiner Zeit im Allgemeinen durchdrungen. . . . Es war die Zeit der ersten Liebe und insofern den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche zu vergleichen."

widerführe, sondern daß sie vertilget würden, so wie Jahve Mosen geboten." Daß dem Jahve unter Umständen auch aus dem eignen Volke Menschenopfer dargebracht wurden, zeigt die Geschichte von der Tochter Jephtha's (Buch der Richter 11, 30—40) selbst dann, wenn sie nur eine Sage sein sollte, denn eine solche Sage hätte unmöglich entstehen können, wenn ein Gelübde wie das des Jephtha für unstatthaft gegolten hätte und ganz unerhört gewesen wäre. Das aber läßt sich für die ältere Zeit um so weniger annehmen, als ja noch der Priestercodex solche Gelübde gelten läßt. Vgl. III. Buch Mosis 27, 28. 29. „Gebanntes jedoch, welches jemand Jahve mittelst des Bannes weiht von Allem, was ihm gehört, es seien Menschen oder . . ., darf niemals verkauft oder eingelöst werden; alles Gebannte ist Jahve hochheilig. Wenn irgend Menschen mit dem Banne belegt werden, so dürfen sie nicht losgekauft, sondern müssen getödtet werden." Ferner die Erzählung, wie David zur Sühne einer Blutschuld Sauls, wegen welcher Jahve eine Hungersnoth über das Volk verhängte, sieben Söhne Sauls ergreifen und den Gibeonitern ausliefern ließ, um sie „dem Jahve aufzuhängen" (II. Buch Samuel. 21, 1—9). Und daß auch das geschlechtlich-sinnliche Element im Jahvekultus nicht fehlte, ergiebt sich deutlich genug aus dem Tadel, welchen die Tochter Sauls Michal über den Tanz des David vor Jahve's Lade aussprach, der Erwiderung Davids darauf und (das ist offenbar die Meinung des letzten Verses) der Strafe, welche Jahve über die Michal verhängte (II. Buch Samuel. 6, 14—23).*)

Neben ihrem besonderen nationalen Kriegsgott Jahve verehrten die Israeliten die übrigen Gottheiten des kanaanäischen Pantheons (E. Meyer a. a. O. § 310) vor Allen Baal, den höchsten Herrn der Welt, Astor (Astarte), die Göttin der sinnlichen Liebe und der Zeugung, den Sonnen- und den Mond-Gott ꝛc. Diese anderen Gottheiten traten dann freilich im Laufe der Zeit mehr und mehr hinter Jahve zurück; doch offenbart sich darin keineswegs eine vorzugsweise Befähigung des israelitischen Volkes zu einer rein geistigen Auffassung der monotheistischen Idee, sondern im Gegentheil seine Befangenheit in einem engherzigen Stammesegoismus. Denn Jahve war ja nichts Anderes als der Reflex ihrer nationalen Wünsche und Bestrebungen, Schicksale und Hoffnungen in dem religiösen Bewußtsein der Israeliten. In den Wünschen und Hoffnungen sah man Verheißungen Jahve's, in den Schicksalen und den Erfolgen oder Mißerfolgen der Bestrebungen entweder deren Erfüllung oder Züchtigungen und Zornesäußerungen des Gottes, und das, was das Volk nach der Ansicht seiner Häupter und Führer thun sollte, um an das Ziel seiner Wünsche zu gelangen, nahm die Gestalt von Geboten Jahve's an. Unfähig, Fragen von subjectiv-innerlicher Bedeutung und deshalb von

*) Der unzüchtige Character des Tanzes, welcher aus V. 20 klar genug hervorgeht, wird freilich in den Lehrbüchern der „heiligen Geschichte" todtgeschwiegen.

allgemein-menschlichem Interesse zu erfassen und sich mit solchen zu beschäftigen, — lediglich nach äußerem Wohlleben im Verein mit seinen Stammesgenossen trachtend, — sah der Israelit in allen anderen Völkern und in der ganzen Natur nur Mittel in der Hand Jahve's, um sein auserwähltes Volk zu beglücken oder zu züchtigen. Neben seiner ausschließlichen Fürsorglichkeit für den „Saamen Abrahams" wurden dem Jahve die unbeschränkte Gewalt und die launische Willkühr eines vorderasiatischen Sultans zugeschrieben, dem es zur Freude gereicht, sich seiner Macht dadurch bewußt zu werden, daß er tausende von empfindenden Wesen quält und vernichtet. So ist es Jahve selbst, welcher das Herz des Pharao verstockt, und ihn bestimmt, die Israeliten nicht aus Ägypten fortziehen zu lassen, damit er die Genugthuung haben kann, dafür die Ägypter mit einer Reihe von Plagen zu belegen. Auch reizt Er den Pharao demnächst, den entlassenen Israeliten nachsetzen zu lassen, um sich und seine Macht durch Ersäufung des ägyptischen Heeres im rothen Meere zu verherrlichen (II. Buch Mosis 4, 21; 6, 1; 7, 3—5. 17. 18. 21. 24; 8, 2—4. 16. 17. 21. 24; 9, 3. 6. 9. 10. 18. 19. 23—25; 10, 1. 2. 4—6. 13—15. 20—23. 27; 11, 4—6. 9. 10; 12, 29. 30; 14, 4. 8. 17. 18. 24—28). Insofern unter dieser despotischen Willkühr seines Beschützers zuweilen auch das auserwählte Volk Jahve's selbst zu leiden hat (z. B. Volkszählung Davids und Pest II. Buch Samuel. 24), liegt es nahe, in derselben eine Personifikation der Launen und Tücken des Schicksals zu erblicken. Andererseits ist dem Jahve aber auch jedes Mittel recht, um sein auserwähltes Volk zu beglücken. „Hierauf sprach Jahve zu Mose:*) Noch eine einzige Plage will ich über den Pharao und die Ägypter ergehen lassen; dann wird er euch von hier wegziehen lassen, ja er wird euch sogar gewaltsam von hier wegtreiben. Schärfe den Leuten ein, ein Jeder solle sich von seinem Nachbar und eine Jede von ihrer Nachbarin silberne und goldene Gegenstände ausbitten. — — — — Die Ägypter aber drängten das Volk zu schleunigem Abzug aus dem Lande, denn sie sagten: wir sind sonst Alle des Todes! — — — Die Israeliten aber hatten gethan, wie ihnen Mose geboten hatte, und sich von den Ägyptern silberne und goldene Geräthe sowie Kleider erbeten. Und Jahve hatte den Leuten bei den Ägyptern Ansehn verschafft, so daß sie ihnen willfahrten; **so plünderten sie die Ägypter**" (II. Buch Mosis 11, 1. 2; 12, 33. 35. 36). In ihrer Todesangst dachten die Ägypter natürlich für den Augenblick nicht an ihr den ausziehenden Israeliten anvertrautes Gut, und Letztere konnten es unbehindert unterschlagen. Ein merkwürdiger Gott, der zu einem solchen Gaunerstreiche Anleitung

*) nach der im Erscheinen begriffenen Übersetzung des alten Testaments von Kautzsch. Meine Anführungen aus demselben sind theils dieser, theils der de Wetteschen Übersetzung entnommen.

giebt, und bei dessen Ausführung mitwirkt!!*) Darauf, daß die ganze Erzählung von dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten augenscheinlich eine Fabel ist, kommt hier nichts an, wo es sich nur darum handelt, die Vorstellung kennen zu lernen, welche die Israeliten sich von ihrem Jahve machten.

„Alle religiösen Anschauungen der Israeliten (sagt Ed. Meyer l. c. § 314) beziehen sich in echt semitischer Weise auf die unmittelbar vorliegenden praktischen Fragen, auf das irdische Leben, das Wohlergehen des Volkes und des Einzelnen; transcendentale Speculationen liegen ihnen völlig fern. Zwei Elemente sind es, die das ganze Leben beherrschen: die große Gesammtheit der Nation und der engere Kreis der Familie „das Vaterhaus". Eine von ihnen losgelöste Individualität kennt der Hebräer nicht. Daher fehlt ihnen der Unsterblichkeitsglaube vollkommen; der Einzelne lebt weiter in seinen Nachkommen, ohne Kinder zu sein, ist der größte Fluch. Auch alle moralischen Anschauungen werden von diesen Ideen beherrscht; die Sünden der Väter sucht Jahve heim an Kindern und Kindeskindern, für die Vergehen der Könige büßt das ganze Volk, wer ein Jahve wohlgefälliges Leben führt, dem lohnt er es bis in die fernsten Geschlechter. Die Gebote Jahves beziehen sich in erster Linie auf die Innehaltung seiner Feste, die Darbringung der Erstlingsopfer, die richtige Form des Cultus. Aber natürlich bestraft er auch die Verletzung von Recht und Gesetz und beschirmt die staatliche Ordnung."

Für das Wohlergehen des israelitischen Volksstammes war es nicht nur erforderlich, daß es sich geeigneter Wohnsitze bemächtigte, sich darin behauptete und, womöglich, zum Herrn der benachbarten Volksstämme machte, sondern auch, daß unter den Stammesgenossen rechtliche Ordnung und gute Sitte herrschte. Deshalb hat es, wenn man nur diese nationale Beschränktheit der Geltung von Recht und Moral nicht aus den Augen läßt, gar nichts Befremdendes, daß der grausame, blutdürstige Kriegsgott zugleich als Beschützer von Recht und guter Sitte innerhalb seines auserwählten Volkes gelten konnte. Jene Beschränktheit ergiebt sich aber insbesondere auch bei dem aus dem neuen Testament bekannten Gebot der Nächstenliebe. Es heißt nämlich im III. Buch Mosis 19, 18**): „Du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein

*) Nach Kurtz, Lehrbuch der heiligen Geschichte (13. Aufl.) § 40 erhielten die Israeliten auf diese Art „eine von Gott ihnen zugewandte Entschädigung für die erzwungenen rechtswidrigen Frohndienste." Freilich hatten die einzelnen ägyptischen Nachbaren der einzelnen Israeliten weder deren Frohndienste gefordert noch Nutzen daraus gezogen, aber: quidquid delirant reges, plectuntur Achivi, war ja, wie wir gesehen haben, auch dem eignen auserwählten Volke gegenüber Jahves Grundsatz. II. Buch Sam. 21. 24.

**) Daß diese Stelle dem Priestercodex angehört, thut nichts zur Sache, denn man kann gewiß nicht annehmen, daß in der hier fraglichen Beziehung die ältere Zeit weitherziger gewesen sei, als die spätere.

gegen die Söhne deines Volkes, und liebe deinen Nächsten wie dich selber"; und weiterhin folgt in Vers 33 und 34: „So ein Fremdling bei Dir sich aufhält in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht unterdrücken; wie ein Eingeborener aus euch, soll euch der Fremdling sein, der sich aufhält bei euch, und liebe ihn wie dich selber, denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten." Die Fremdlinge, auf welche das zunächst nur für die Söhne des israelitischen Volkes erlassene Gebot der Nächstenliebe nachträglich ausgedehnt wird, sind die „gérîm", die unter Israel angesiedelten Fremden, wohl zu unterscheiden von den Ausländern einerseits und von den umherziehenden Tagelöhnern andererseits (Kuenen, Volks- und Weltreligion — Berlin 1883 — S. 181). Diese Ausdehnung entkleidet also jenes Gesetz keineswegs seiner nationalen Beschränktheit, vielmehr läßt gerade sie erst recht deutlich erkennen, daß das jüdische Gesetz von einer allgemein menschlichen Nächstenliebe nichts weiß. Überdies hat auch für die gérîm die scheinbar gleiche („wie dich selber") Nächstenliebe nicht dieselben praktischen Folgen wie für die Söhne Israels. Denn unter einander sollen Letztere für Darlehen keine Zinsen nehmen, sie aber doch dem Bedürftigen nicht verweigern, während sie von dem Fremdling Zinsen nehmen dürfen (V. Buch Mosis 23, 19. 20. 15, 7. 8); und Schulderlaß sowie Lösung der Knechtschaft in Folge des Sabbath- oder des Jubeljahrs kommt nur den Söhnen Israels nicht auch den Fremdlingen zu Statten (II. Buch Mosis 21, 2; III. Buch Mosis 25, 39—46; V. Buch Mosis 15, 2. 3).

Man darf deshalb auch keine Umwandlung des Jahve aus einem israelitischen Nationalgott in einen allgemein menschlichen Gott und keine Hinneigung zu einer solchen Umwandlung darin erblicken, wenn sich bei den bedeutenderen unter den Propheten mehrfach die Ansicht ausgesprochen findet, daß Jahve auf die Erfüllung der sittlichen Gebote mehr Werth lege als auf Opfer und anderen äußerlichen Dienst (Amos 5, 10—15. 21—24; 8, 4—10; Hosea 6, 6; Micha 6, 6—8; Sacharja 7, 4—12; 8, 16. 17; Jesaia 1, 11—23; 10, 1. 2; 11, 2—5. 58, 4—10 [vgl. aber auch 3 und 13. 14]; Jeremia 7, 4—11. 21—23), und ebenso wenig in dem, was man den Universalismus der Propheten genannt hat. Mochten nämlich auch die Israeliten sich eine noch so hohe Vorstellung von der Macht ihres Jahve bilden, und in den Kriegsgöttern anderer Volksstämme, die sie früher als dem Jahve ebenbürtig betrachtet hatten, nur noch todte Götzen erblicken, so änderte das doch nichts an den realen Verhältnissen. Das kleine in zwei Reiche zerfallene Volk lernte in manchem unglücklichem Kriege mit stärkeren Nachbarn seine Schwäche fühlen. Diese Nachbarn auf dem gewöhnlichen Wege mit Waffengewalt sich unterthan zu machen, durfte es nicht mehr hoffen, mußte vielmehr fürchten, ihnen zu unterliegen und seine Selbständigkeit einzubüßen. Daher entstand der pro-

phetische Glaube, daß Jahve, ohne seinen Charakter als israelitischer Nationalgott abzulegen und in ein gleichförmiges Verhältniß zu allen Völkern der Erde (zu allen Menschen als solchen) zu treten, auf wunderbare Weise alle anderen Nationen dazu bewegen werde, ihn den specifischen Judengott zu verehren, was denn natürlich zum ganz besonderen Nutzen seines auserwählten Volkes, und namentlich seiner Residenz der heiligen Stadt Jerusalem gereichen müsse, welcher, wenn alle Völker und ihre Könige alljährlich dahin wallfahrteten, ungeheure Reichthümer zuströmen würden (Micha 4, 1—8; Sacharja 2, 10—12; 8, 20—23; 14, 8. 9. 16—19; Zephanja 2, 11; 3, 8—10. 20; Jesaia 2, 2—4; 11, 10. 12; 14, 1. 2. 7; 19, 17—25; 25, 3. 6—8; 45, 20—25; 49, 22. 23; 52, 13. 15; 55, 4. 5; 56, 3—7; 60, 3—16; 61, 5. 6. 9. 11; 66, 12. 18—20). Dieser national-egoistische Universalismus der Propheten, welcher demnächst in den Psalmen nachklingt (22, 28—30; 47, 3. 4. 8—10; 67, 3—6. 8; 68, 30. 32; 87, 4. 6; — die Psalmen sind größtentheils nachexilische Litteraturproducte), läßt sich sogar noch in der Heidenmission des Paulus wieder erkennen (Brief an die Römer 11, 11—32).

Unter den anderen Gottheiten, welche die Israeliten ursprünglich neben Jahve verehrten, war für diesen besonders nationalen Stamm- und Kriegsgott der hauptsächlichste Rivale ganz natürlich gerade derjenige, dessen Vorstellung am meisten geeignet gewesen wäre, zu der eines allgemein menschlichen Gottes ausgebildet zu werden, nämlich Baal, der höchste „Herr der Welt". Zwischen den Priestern und Propheten des Jahve und denen des Baal entbrannte daher ein heftiger Kampf, wozu wohl der Neid und die Eifersucht wegen der aus dem Volke dem Einen oder dem Anderen dieser Götter dargebrachten Opfer, — von welchen die Priester wie später nach IV. Buch Mosis 18, 8—19. V. Buch Mosis 18, 1—8 gewiß auch schon früher einen guten Theil erhielten, — das Ihrige mit beigetragen haben. Die Jahvepriester blieben endlich Sieger. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts vor Christi Geburt wurden zuerst im Reiche der 10 Stämme (Israel) unter Jehu, dann auch im Reiche Juda unter Joas die Priester des Baal erschlagen, seine Tempel und Heiligthümer zerstört (II. Buch der Könige 10, 18—28; 11, 17. 18). Damit war freilich die alleinige und bildnißlose Verehrung des Jahve noch nicht durchgeführt, aber doch die Bahn dazu gebrochen. Die Bilderstürmerei der Juden entsprang jedoch nicht aus einer rein geistigen Gottesidee derselben, sondern aus der niedrigen Entwickelungsstufe ihres Denkens, aus der Unfähigkeit zwischen dem Bilde und dem dargestellten Object zu unterscheiden; eine Unfähigkeit, die sich auf mancherlei Weise gewöhnlich bei Völkern auf niedriger Culturstufe zeigt (vgl. E. Meyer, Geschichte des Alterthums Bd. I §. 327). Die Beseitigung der außer dem Baal sonst noch neben Jahve verehrten Götter, sowie aller Bildwerke und auch aller Cultusstätten des Jahve

mit Ausnahme des Tempels zu Jerusalem, erfolgte erst nach dem Untergange des Reiches Israel unter dem Könige Josia von Juda im Jahre 621 v. Chr. Der Oberpriester Hilkia „fand" im Tempel das ‚Buch der Lehre' (sepher hattôra; das fünfte Buch Mosis Cap. 12—26, später mit einer doppelten Vorrede und entsprechendem Nachwort versehen), die Prophetin Hulda trat für dasselbe ein, der König verlas es feierlich vor dem im Tempel versammelten Volke und schloß darauf „den Bund vor Jahve" (II. Buch der Könige 22,3—23,20). Fünfundzwanzig oder fünfunddreißig Jahre später hörte freilich auch das Reich Juda auf zu bestehen, aber den durch das Gesetzbuch des Hilkia begründeten Monotheismus — d. h. die Monolatrie Jahve's — nahmen die Juden mit in das babylonische Exil.

In diesem muß ihnen die Ahuramazda-Religion bekannt geworden sein, denn sie bildeten nicht nur für sich nach dem Muster des Angramanju (Ahriman) die Vorstellung des Satans als des „Widersachers" des Jahve, sondern es gelang ihnen anscheinend auch, bei Kyros die Meinung zu erwecken, daß ihr Jahve mit Ahuramazda identisch sei, und dadurch für sich die Erlaubniß zur Rückkehr nach Palästina auszuwirken. In ihrer eigenen Litteratur haben sie ihrer Nationaleitelkeit gemäß die Sache so dargestellt, als ob Kyros dem Jahve gehuldigt habe, — II. Buch der Chronik 36, 22. 23; Buch Esra 1, 1. 2; Jesaia 45, 1—6. 13. 14. Auch später scheinen sie gesucht zu haben, sich durch die im II. Buch der Makkabäer 1, 19—36 erzählte Geschichte von dem bei ihrer Wegführung nach Babylon verborgenen und nach der Rückkehr als „dickes Wasser"*) wieder aufgefundenen Altarfeuer bei dem persischen Großkönig in Gunst zu erhalten. Vielleicht bestand aber zur Zeit ihrer Rückkehr aus dem Exil bei manchen Juden wirklich eine Neigung zum Aufgeben ihrer dünkelvollen nationalen Exclusivität, und ist es daraus zu erklären, daß, als der zweite Zug der Zurückkehrenden in Palästina ankam, dessen Führer Esra zu seinem Schrecken erfuhr, daß von den ca. 90 Jahr früher Zurückgekehrten viele, und sogar manche von den Obersten und Vorstehern, sich Weiber aus den andern Volksstämmen des Landes genommen hatten. Esra war jedoch gerade der rechte Mann, um einer solchen „Vermischung des heiligen Saamens mit den Völkern der Länder" ein Ende zu machen. Vor Allem veranlaßte er, daß die fremden Weiber und, was von ihnen geboren war, „ausgeschafft" (verstoßen oder ermordet?) wurden, Buch Esra 9, 10, ein Act der Brutalität, welcher sich der bei dem ersten Eindringen der Israeliten in Kanaan gegen die älteren Einwohner des Landes verübten Rohheiten würdig an die Seite stellt. Dann aber publicirte er 444 v. Chr. oder in einem der nächstfolgenden Jahre im Verein mit Nehemia ein neues

*) Vermuthlich Petroleum.

Gesetzbuch, den s. g. Priestercodex (II. Buch Mosis 25—31, 35—40; III. Buch 1—27; IV. Buch 1—10, 15—19 und Stücke in 26—36), und ließ die ganze Gemeinde sich zur Beobachtung der darin enthaltenen Vorschriften feierlich verpflichten.

Beide Gesetzbücher, das Deuteronomium von 621 und der Priestercodex von 444, treten in einer historischen Einkleidung als Offenbarung Jahves auf, welche dieser vom Sinai herab seinem auserwählten Volke verkündet habe. Das II. Buch Mosis enthält außerdem in den Capiteln 20, 23—24, 30; 24, 3—8 und 34 noch zwei ältere und kürzere Aufzeichnungen von Gesetzen, das sog. Bundesbuch und das Göthesche Zweitafelgesetz. Das Geschichtswerk des Priestercodex beruht auf dem deuteronomistischen, ist kürzer als dieses und reicht nur bis zur Eroberung Kanaans; das deuteronomistische, welches übrigens erst nach 560 v. Chr. abgefaßt worden, beruht auf älteren Quellen, namentlich den beiden Sagengeschichten, deren Verfasser man als Jahvisten und Elohisten zu bezeichnen pflegt. In dem jetzigen Text der fünf Bücher Mosis, des Buchs Josua, des Buchs der Richter, der beiden Bücher Samuelis und der beiden Bücher der Könige sind beide Geschichtswerke in einander eingeschaltet enthalten. Es ist nun sehr bemerkenswerth, daß man bei den wiederholten Überarbeitungen, welche die älteren historischen Aufzeichnungen hienach erfahren haben, sorgfältig bemüht gewesen ist, die Spuren des ursprünglichen Polytheismus der Israeliten möglichst zu verwischen, und den Schein hervorzurufen, als ob diese seit der Zeit ihres mythischen Stammvaters Abraham de jure ausschließliche Diener des bildnißlosen Jahve gewesen, und nur in Folge einer unbegreiflichen Marotte de facto fort und fort zum „Götzendienst" abgefallen seien, während man alle unedlen Züge in dem Vorstellungsbilde des Jahve ganz unbedenklich stehen ließ, so daß dessen ursprünglicher Character als Stamm- und Kriegsgott eines wenig kultivirten und von Natur nicht besonders fein- und tiefsinnigen Volkes noch heut zu Tage jedem unbefangenen Leser des alten Testaments in die Augen springt. Darin zeigt sich unverkennbar, daß der Übergang der Juden zum Monotheismus nicht auf einer Veredelung und Vergeistigung ihrer Gottesvorstellung beruhte, sondern auf einer immer mehr zunehmenden Verhärtung ihres Stammesegoismus (vgl. E. Meyer l. c. §. 326). Wären Erstere der Grund davon gewesen, dann hätte sich auch das blutige Thieropfer nicht füglich bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer erhalten können*). Nur deshalb aber, weil der Jahvis-

*) Im IV. Buch Mosis 28, 29 bestimmt Jahve die Opfer, welche ihm täglich, wöchentlich, monatlich und an den jährlich wiederkehrenden Festtagen dargebracht werden sollen. Darnach betrug in jedem Mondjahre von 354 Tagen ($50^1/_2$ Wochen) die Zahl der regelmäßig geopferten Thiere: 1075 einjährige Lämmer, 115 junge Stiere (Farren), 38 Widder und 31 Ziegenböcke. „Diese Opfer" — heißt es am

mus die Religion der nationalen Exclusivität war und bis heute geblieben ist, hat er die Kraft gehabt, die Juden, ungeachtet ihrer Zerstreuung über viele von anderen Völkern bewohnte Länder, fast zwei Jahrtausende lang als besondere Nation zu erhalten.

Eben so wenig wie für den Character seines Vorstellungsbildes hatte die durchgesetzte Monolatrie Jahves für den religiösen Zielpunkt seines auserwählten Volkes eine wesentliche Änderung zur Folge. Dieser blieb nach wie vor das irdische Wohlergehen des Volkes Israel in idealem Höhenmaaße, und nahm im Anschluß an den sog. Universalismus der Propheten die bekannte Form der Messiashoffnung an. Da nämlich das kleine Judenvolk auch in Palästina nur einen höchst unbedeutenden Bruchtheil des großen persischen Weltreiches ausmachte, so blieb die Möglichkeit ausgeschlossen, daß es durch politische Action und Kriegsgewalt jenes Ziel erreichen könne. Jahve mußte zu dem Ende selbst oder durch einen Abgesandten direct auf wunderbare Weise eingreifen; um ihn aber dazu geneigt zu machen — sagten seine Priester — müsse das Volk sorgfältig alle seine Gebote erfüllen. Und der Priestercodex hatte durch seine Cultus- und Reinigungs-Vorschriften dafür gesorgt, daß das nicht so leicht war. Deshalb bildete sich ein Stand der Schriftgelehrten, die sich das Studium und die Auslegung der Thora (des göttlichen Gesetzes) zum Lebensberuf machten, und unter ihrer Leitung eine Elite des Volkes, die Pharisäer, welche sich eine dem Gesetze nach seiner Auslegung durch die Schriftgelehrten streng entsprechende Lebensführung angelegen sein ließen. Die Leitung der politischen Angelegenheiten des Volkes dagegen lag in der Hand des Hohenpriesters, dem die vornehmen Geschlechter — Priester und Laien — zur Seite standen, welche mit ihm als Sadducäer bezeichnet wurden (vgl. Kuenen, Volks- und Weltreligion S. 206 ff.).

Mit Rücksicht auf die principale Bedeutung der jüdischen Messiashoffnung für die Entstehung des Christenthums und dessen ursprünglichen Sinn mögen hier noch folgende Citate aus zwei von bedeutenden theologischen Autoritäten der Gegenwart verfaßten Schriften Platz finden.

Schlusse —, habt ihr Jahve herzurichten an euren Festen außer dem, was ihr an Brandopfern, Speisopfern, Trankopfern und Heilsopfern in Folge von Gelübden oder als freiwillige Spende darbringen werdet." Dreimal im Jahre nämlich, am Passah-, Wochen- und Laubhüttenfest, soll alles, was männlich ist, vor Jahve erscheinen, und niemand darf mit leeren Händen kommen (II. Buch Mosis 23, 15. 17; 34, 20. 23. V. Buch 16, 16). Ferner kommen noch hinzu die Erstgeburts-, die Sünd- und Schuld- und die Reinigungs-Opfer (II. Buch Mosis 34, 19. 20. III. Buch 4. 5; 12, 6. 7; 14, 10—32; 15, 14. 15. 29. 30; 27, 26. IV. Buch 3, 13; 18, 15—18). Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß die Zahl der Opferthiere, welche bei diesen nicht bestimmt normirten oder nicht regelmäßigen Opfern dem Jahve dargebracht wurden, eine noch weit größere war, als die oben angegebenen Zahlen der für die regelmäßigen und fest normirten Opfer erforderlichen Thiere.

Kuenen, Volks- und Weltregion, S. 220. 221. 223. 224: „Eine bestimmte Form hatten die messianischen Erwartungen um den Beginn unserer Zeitrechnung noch nicht angenommen; eine ausgebildete messianische Dogmatik besaß der Judaismus nicht. Aber allgemein herrschte die Überzeugung, daß die Unterwerfung des Volkes Gottes unter die Heiden eine Abnormität sei, und darum nicht auf die Dauer bestehen könne. Israel mußte frei sein und herrschen, so wahr es aus allen Geschlechtern der Erde von dem Allmächtigen auserwählt war, und ihm angehörte, — ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk. Bis hierher mit einander einverstanden, spalteten sich die Juden weiterhin in zwei Richtungen. Bei den Einen schlägt der Messianismus in Zelotismus um. — — — Josephus — — — kann es doch nicht verbergen, daß der Zelotismus stetig an Macht zunimmt, bis endlich im Jahre 66 nach Chr. das ganze Volk sich von ihm mitreißen läßt. Aber das geschah gegen den Willen seiner geistigen Führer, der Schriftgelehrten und ihrer treuen Knappen, der Pharisäer. Von Anfang an sind sie sich in ihrer abwartenden Haltung treu geblieben, und so lange ihnen das Herz des Volkes gehörte, haben sie es gelehrt, zu hoffen aber zugleich zu dulden. — — — So viel aber steht fest, daß ihr religiöses Leben überhaupt durch die Zukunft, die sie mit dem geistigen Auge sahen, einen neuen Character und eine andere Farbe annahm. — — — Dennoch aber war die Sachlage eine andere geworden, nun er, der Sproß einer so unbedeutenden Nation (der Jude), auftrat, oder vielmehr in aller Stille einherging, jene Beschwerden gegen den damaligen Zustand der Welt, jene Hoffnung auf einen Alles umfassenden Umschlag, jene Ansprüche auf Weltherrschaft im Herzen. Hörte man auch diese Gedanken und Erwartungen nicht von den Dächern verkündigen, so konnten sie doch nicht verborgen bleiben, und sie waren in der That unter den Römern und um so mehr unter den Nachbarn der Juden ruchbar geworden."

O. Pfleiderer, das Urchristenthum, S. 307. 308. 309: „Die erste Apokalypse ist das aus der Makkabäerzeit stammende Buch Daniel, welches in Form einer Vision, die einem sagenhaften Heiligen aus Nebukadnezars Zeit in den Mund gelegt ist, das Verhältniß des jüdischen Volks zu den heidnischen Weltreichen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vom Standpunkt jüdischen Glaubens und Hoffens aus beleuchtet. Anknüpfend an die Weissagung des Jeremias von den 70 Jahren der Prüfungszeit macht der Verfasser daraus 70 Jahrwochen, und sieht den erlösenden Wendepunkt der Zeiten eben in seiner eignen Gegenwart bevorstehen. Nachdem die Juden zur Strafe für ihren Ungehorsam gegen Gott und seine Propheten den vier Weltreichen der Chaldäer, Meder, Perser und Griechen unterworfen gewesen waren, wird jetzt das Gericht über das letzte dieser Reiche anbrechen, und dann alsbald die ewige Weltherrschaft der Hei-

ligen d. h. der Juden beginnen. Die lange zurückgestellt gewesene prophetische Erwartung der messianischen Heilszeit war durch den Druck der syrischen Fremdherrschaft und die Begeisterung der makkabäischen Befreiungskämpfe neu belebt und in den Vordergrund gerückt worden, aber sie erhielt jetzt eine von der altprophetischen Form abweichende Wendung ins Übernatürliche und Jenseitige. Das Messiasreich wird als ein vom Himmel herkommendes Reich der Heiligen vorgestellt, sein Oberhaupt als ein himmlisches Wesen „wie eines Menschen Sohn", welcher auf den Wolken des Himmels kommt, und vor den Alten der Tage gebracht und von ihm belehnt wird mit Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum, daß alle Völker und Zungen ihm dienen, und seine Herrschaft ist eine ewige, die nie vergehet (7, 13 ff.). — — — Dieselbe geheimnißvolle überirdische Menschengestalt wird auch im weiteren Verlauf der Geschichte Daniels noch öfter erwähnt. — — — Die natürlichste Deutung dieses geheimnißvollen Mannes von wunderbarem Ansehen, welcher für Israel streitet und dessen künftige Rettung im Namen Gottes beschwört, ist ohne Zweifel die auf den Messias, der sonach hier als himmlischer Mensch gedacht ist, verwandt mit den Engeln und doch bestimmt von ihnen wie von Gott unterschieden, ein übernatürliches Haupt des irdischen Gottesvolks, sein priesterlich-königlicher Vorkämpfer und Bürge seiner Rettung und Herrschaft."

Ebendaselbst S. 171, 172: „Nach der jüdischen Theologie besteht das Erlösungswerk des Messias in der Befreiung Israels von der Fremdherrschaft, in seiner Wiederherstellung als Volk, in Aufrichtung seiner Herrschaft über die anderen Völker, in der Wiederherstellung seines Heiligthums, Gottesdienstes und seiner Gesetzestreue. Dagegen von einem stellvertretenden Leiden und Sterben des Messias wußte die altsynagogale Theologie Nichts; soweit Jesaia 53 überhaupt auf den Messias gedeutet wurde, fand man hierin nur die Fürbitte desselben, für sein sündiges Volk ausgesagt, welche ihm um seiner Gerechtigkeit willen von Gott gewährt werde; höchstens auch noch ein Prüfungsleiden, dessen er für sich selbst zur eigenen sittlichen Vollendung und verdienstlichen Bewährung, auch wohl zur Abbüßung eigener Unvollkommenheit bedürfe. Denn nicht als völlig sündlos dachte man sich den Messias, sondern nur von hervorragender Gerechtigkeit; seine Würde, zum Erlöser seines Volks zu werden, soll er sich durch seine Erkenntniß des Gesetzes und Wohlthätigkeit gegen Arme und Elende verdienen. Er wird zwar als richtiger Sohn Davids auf dem gewöhnlichem Wege in die Welt treten, aber doch ist er schon vorher im Himmel präexistent, nicht blos ideell, sofern „sein Name vor Anfang der Welt von Gott genannt," d. h. Gegenstand des Erwählungsrathschlusses Gottes ist, sondern auch reell, sofern seine Seele im himmlischen Paradies oder Garten Eden aufbewahrt wird bis zur Zeit, da sie im Fleisch er-

scheinen soll. Dieses sein Kommen ist Gegenstand steter Hoffnung und Bitte Israels, aber die Vorbedingung desselben ist Israels vollkommene Buße und Gesetzeserfüllung, denn „nur ein gerechtes Volk ist würdig, die Tage des Messias zu schauen." So ist also auch die Erfüllung der messianischen Verheißung, wie überhaupt jede göttliche Wohlthat, bedingt durch ein menschliches Leisten und Verdienen."

Edendaselbst S. 168, 169, 170. „Bei dieser Allgemeinheit der Sünde stellt sich um so dringender die Frage: wie Vergebung derselben zu erlangen sei? Die jüdische Theologie antwortet darauf: sie ist menschlicher Seits zu verdienen durch Leistungen oder Büßungen, welche die Sünde sühnen oder gut machen. Denn die Sünde ist eine Schuld, welche Gott sich bezahlen läßt; Vergebung ohne Bezahlung giebt es bei Gott so wenig wie bei einem bürgerlichen Richter. Dieser für die rechtliche Anschauung des religiösen Verhältnisses characteristische Satz beherrscht die ganze Sühnetheorie der jüdischen Theologie; er steht ihr wie ein Axiom fest, das keiner Begründung bedarf, sondern die Basis für alle weiteren Untersuchungen bildet. — — — Als Mittel solcher Sühne werden bezeichnet: Buße, welche aber nicht blos in Reue, sondern auch in thätiger Gutmachung oder leidender Büßung (durch freiwillige Kasteiung z. B.) bestehen muß; sodann gute Werke, welche durch ihr Verdienst die Schuld ausgleichen (Thorastudium, Almosen); endlich Leiden, welche als zeitliche Büßung der verdienten Strafen das Gericht der künftigen Welt vom Frommen abwenden. Insbesondere wohnt dem Tod eine allgemeine sühnende Kraft inne, so daß geradezu gesagt werden kann: „die Gestorbenen sind durch den Tod versöhnt" (vgl. Brief an die Römer 6, 7). — — — Am sühnungskräftigsten ist der Märtyrertod. Allein alle diese Leistungen und Büßungen der Einzelnen reichen nun doch nach der jüdischen Theologie noch nicht hin, um mit Sicherheit eine günstige Bilanz der himmlischen Rechnung zu erzielen. Die meisten Menschen befinden sich ja in jener Mittelklasse, bei welcher Verdienste und Schulden sich ziemlich das Gleichgewicht halten und das Übergewicht der Ersteren also immer zweifelhaft bleibt. Da ist es nun von großer Wichtigkeit, daß dem Deficit der Einen der Überfluß der Anderen deckend zu Hülfe kommt, mittelst Zurechnung des überflüssigen Verdienstes der hervorragend Gerechten an die Sünder. Vor allem ist es das Verdienst der Väter, welches stellvertretend für die Schuld des Volkes eintritt, so zwar, daß es die Verpflichtung eines Jeden zu eignem verdienstlichem Thun keineswegs aufhebt, sondern nur demselben ergänzend zu Hülfe kommt. Darum sind den frommen Vätern ihre Verdienste nicht alsbald belohnt, sondern von Gott aufbewahrt worden, damit sie ihren weniger frommen Nachkommen zu Gute kämen. Diese Verdienste der Väter bilden ein nationales Stammkapital, an welchem jeder rechte Jude schon einfach kraft seiner Abstammung Antheil hat; außerdem giebt es noch besondere Familienverdienste, welche den

Gliedern und Nachkommen der theokratischen Adelsfamilien speciell zugerechnet werden.*) Die Verdienste der großen Väter und Nationalheiligen wirken bis ans Ende der Tage; noch die letzten Nachkommen Abrahams genießen, was er ihnen verdient hat. — — — Nächst den Verdiensten der Väter sind aber auch die von zeitgenössischen Gerechten heilbringend für ihr ganzes Geschlecht. Die Zurechnung ihres Verdienstes kann eine ganze Generation vor dem verdienten Strafgericht des göttlichen Zornes erretten, zumal bei ihnen der objektive Werth ihrer Verdienste noch verstärkt wird durch ihre wirksame Fürbitte bei Gott. Wie das mangelhafte eigne Thun der Einzelnen durch die zugerechnete fremde Gerechtigkeit, so kann endlich auch das büßende und sühnende Leiden derselben durch die Zurechnung der stellvertretenden Sühne fremder Leiden ergänzt werden. Weil **Israel** ein Organismus ist, dessen Glieder solidarisch für einander eintreten, so wirkt jedes unschuldige Leiden der Gerechten Israels Sühnung der Sünden **des Volkes**. Vollends der unschuldig erlittene Tod eines Gerechten hat eine Sühnekraft, welche der des großen Versöhnungstages gleich geachtet wird; er gilt als Sühnopfer zur Begütigung des göttlichen Zornes, als Erlösungswerk zur Loskaufung von den Strafen Gottes. Je gerechter der Dulder war, desto weniger bedurfte er des Verdienstes seines Todes zur Gutmachung eigener Verfehlungen, desto größer ist also der den Seinigen zu Gute kommende Überschuß seines Verdienstes. Für sein ganzes Geschlecht kann der Gerechte büßen, ja selbst auf die Todten erstreckt sich die Kraft seines sühnenden und erlösenden Thuns und Leidens."

*) Vgl. oben S. 11, Zeile 10—12 von oben.

III.

Das Christenthum Christi.

Bei unserm Schulunterricht wird den Kindern möglichst früh der Inhalt der Evangelien ins Gedächtniß eingeprägt ohne Unterscheidung des mehr oder minder Glaubwürdigen und des augenscheinlich Erdichteten. Von der altjüdischen Geschichte und den aus ihr hervorgegangenen Zuständen des jüdischen Volkes zur Lebenszeit Jesu erfahren sie abgesehen von Namen, Jahreszahlen und einigen Thatsachen der politischen Geschichte nur fables convenues. Es ist daher sehr begreiflich, daß denjenigen, bei welchen der Glaube an das Fleisch gewordene göttliche Wort nicht Wurzel geschlagen hat, oder denen er später im Leben verloren gegangen ist, wenn sie versuchen, sich von Jesus als bloßem Menschen eine Vorstellung zu machen, zur Ergänzung des dürftigen hierfür aus den kritiklos aufgefaßten Evangelien zu entnehmenden Stoffes unwillkürlich ihr modernes Selbstbewußtsein zu Hülfe kommt, und sie die aus jener Quelle entnommenen Züge nach dem Muster eines heutigen Christen germanischer Race ergänzen, nicht aber nach dem Muster eines Juden aus dem Anfang der römischen Kaiserzeit. So kommt dann ein Idealbild zu Stande ganz von der Art, wie der „Weltheiland" auf zahlreichen Gemälden gegenüber den Schriftgelehrten und Pharisäern dargestellt ist; diese mit echten Judenphysiognomien, jener mit herabwallendem blonden Haar und Bart, ovaler Gesichtsform, blauen Augen, griechischem Profil, weißem röthlich durchschimmerndem Teint, ꝛc. ꝛc. — ein echter Repräsentant des „Christenthums Christi." Will man dagegen mit Unbefangenheit rein objectiv versuchen, sich ein Urtheil über die historische Persönlichkeit Jesu zu bilden, dann muß man — soweit es sich nicht um das Maaß seiner natürlichen Geistesgaben und um Eigenthümlichkeiten seines Characters oder Temperaments handelt, sondern um seinen Ideenkreis und seine Denkweise — davon ausgehen, daß er ein Sohn seines Volkes und seiner Zeit war, und darf von deren Typus abweichende Züge nur annehmen, wenn sie aus dem glaubwürdigen Theil des Inhalts der Evangelien unzweideutig zu erkennen

sind. Nach dem heutigen Stande der Evangelienkritik unterliegt es aber keinen Zweifel mehr, daß man bei einem solchen Versuch das Markus-Evangelium zu Grunde legen muß ohne zu übersehen, daß auch dieses schon vom Paulinismus beeinflußt ist. Die beiden anderen Synoptiker dürfen erst in zweiter Linie zur Controlle und Ergänzung berücksichtigt werden*), während das Johannisevangelium ganz bei Seite zu lassen ist, denn es ist ein nur äußerlich in die Form eines Evangeliums eingekleidetes theologisches Lehrbuch aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. Geb.

Hätte Jesus, wie man ihm nachrühmt, daran gedacht, eine neue Weltreligion zu begründen, oder den Judaismus dergestalt zu reformiren, daß aus ihm eine Weltreligion werden könne, dann hätte er vor Allem die überlieferte Jahve-Vorstellung beseitigen und etwas Besseres an deren Stelle setzen müssen. Zu dem Ende aber hätte er die Autorität des alttestamentlichen Canons verwerfen müssen, denn in dessen Büchern war ja das Bild Jahves als des alten israelitischen Stamm- und Kriegs-Gottes oder des Repräsentanten der nationalen Wünsche, Schicksale und Hoffnungen des jüdischen Volkes ganz unverkennbar ausgeprägt. Und das konnte Jesus nicht unbekannt sein, denn er war ja selbst ein Schriftgelehrter, welcher in den Synagogen über Stellen der heiligen Bücher Vorträge hielt (L. 4,16 ff.), und sich — namentlich in seinen Disputationen mit den Pharisäern und Sadducäern — auf solche Stellen berief (M. 2, 25. 26; 7, 6. 7. 10. 13; 10, 6. 7; 11, 17; 12, 10. 11. 26. 29—31. 35—37; 14, 62). Nun finden wir aber in den Evangelien nicht die geringste Spur davon, daß Jesus die Autorität des alttestamentlichen Canons bestritten, und die für eine Weltreligion ganz ungeeignete**) Jahve-Vorstellung desselben angegriffen habe; nach dem Grundsatz: qui tacet, consentire videtur, sind wir also zu der Annahme genöthigt, daß er an den unedlen Zügen, welche das Jahvebild im alten Testament darbietet, sich ebenso wenig gestoßen habe wie seine Volksgenossen. Zur Rechtfertigung dieser Annahme bedarf es keiner ausdrücklichen und all-

*) Beide haben hauptsächlich neben dem Markus noch eine andere Quelle, vermuthlich das uns nicht erhaltene Hebräerevangelium, benutzt. Lukas ist noch stärker paulinistisch als Markus, Matthäus dagegen wahrscheinlich erst verfaßt, als der Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum überwunden war. Gerade deshalb aber sind die Entlehnungen des Matthäus aus jener anderen Quelle im Allgemeinen wohl zuverlässiger als die des Lukas, zumal da Letzterer ein Schöngeist ist, welcher glaubt, die überlieferten Erzählungen poetisch verbessern zu müssen. Ich citire Markus mit einfachem M, Matthäus mit Mt, Lukas mit L, und folge in der Regel der Übersetzung von Weizsäcker.

**) Wenn etwa jemand meinen sollte, der Erfolg habe doch das Gegentheil gezeigt, so verweise ich ihn auf das Urtheil von E. Meyer, Geschichte des Alterthums § 326: „Die gangbare Auffassung, daß der israelitische Monotheismus — dem man dann die christlich-theologischen zum großen Theil auf griechischen Ideen beruhenden Anschauungen unterschiebt — etwas Einzigartiges und religiös besonders Hochstehendes sei, ist irrig."

gemeinen Anerkennung der Autorität des alttestamentlichen Canons durch Jesus, denn die Präsumtion streitet nicht dagegen, sondern dafür, daß er auf dem Boden der zu seiner Zeit in seinem Volke herrschenden Anschauungen gestanden habe. Indessen fehlt es neben seinen schon erwähnten Berufungen auf einzelne Stellen des alten Testaments bekanntlich auch nicht an solchen allgemeinen Anerkennungen (Mt. 5, 17—19. L. 16, 17), die man freilich für unecht ausgeben möchte, jedoch ohne einen genügenden Beweis dafür zu haben.*) Eine Bestreitung jener Autorität aber läßt sich in dem Hinausgehen gewisser von Jesus gestellter Anforderungen über die Vorschriften des mosaischen Gesetzes (M. 10, 2—12. Mt. 5, 20—48) nicht finden, vielmehr sind das nur Beispiele der „Erfüllung des Gesetzes", m. a. W. der mit einer gewissen Unklarheit über das Verhältniß beider verbundenen Ergänzung des Rechtes durch die Moral, oder Übertreibungen, wie weiter unten näher nachgewiesen werden wird. Endlich die Äußerungen Jesu über die Sabbathfeier und das Fasten (M. 2, 18 bis 28) sind nicht gegen das Gesetz selbst (vgl. Mt. 6, 16—18. L. 23, 56), sondern nur gegen dessen kleinliche und überstrenge Auslegung gerichtet.

Ebenso wie bezüglich der Autorität des Gesetzes und der Propheten streitet bezüglich der Jahve-Vorstellung die Präsumtion für eine Übereinstimmung Jesu mit seinen Volksgenossen, nicht für das Gegentheil. Positive Erklärungen darüber, wie er sich seinen „Vater" vorstellte, sind in den Evangelien kaum zu finden; denn dieser Ausdruck „Vater" bezeichnet nur das Verhältniß, in welchem er sich selbst, wie auch (wenn gleich nicht ganz in demselben Sinne) die Juden überhaupt und namentlich seine Anhänger, die s. g. Jünger, zum Jahve stehend dachte, nicht den Character des Letzteren, d. h. nicht eine väterliche Gesinnung desselben gegen alle Menschen als solche. So viel ist indessen klar, daß er von seinem Vater eine völlig anthropomorphe Vorstellung hatte. Dieser thront im Himmel, d. h. einem Orte über den Wolken und dem blauen Luftgewölbe, umgeben von Engeln als seinen Dienern, die er zur Erde hinabsendet, um seine Botschaften zu bestellen und seine Anordnungen zu vollziehen. Blos bildliche Ausdrücke waren das in Jesu Munde gewiß nicht, und eben so wenig, wenn er von dem Satan, den Dämonen und der Hölle sprach. Vgl. M. 1, 10. 11; 8, 38; 11, 25. 26; 12, 25; 13, 24—27. 32; 14, 62. Mt. 6, 9. 10; — M. 1, 34. 39;

*) Im Kapitel 5 des Evang. Matth. unterbrechen die Verse 17—19 freilich den Zusammenhang, doch ist das nicht beweisend, denn die ganze s. g. Bergpredigt ist sicherlich niemals von Jesu im Zusammenhange gehalten worden, sondern besteht aus einer größeren Anzahl einzelner Äußerungen desselben, die sich traditionell als solche erhalten hatten, und erst bei der schriftlichen Aufzeichnung zu einem Ganzen verbunden wurden. Ein Mangel an Zusammenhang läßt sich auch noch an anderen Stellen derselben erkennen.

3, 11. 12. 22—26; 4, 15; 9, 25—29. 38—40. 43—48. Mt. 5, 22; 10, 28. L. 10, 18. Den Anthropomorphismus haben aber auch Äußerungen zur Voraussetzung wie z. B. folgende:

> Gott ist vollkommen (Mt. 5, 48), der allein gute (M. 10, 18), der einige Herr (M. 12, 29), für ihn ist Alles möglich (M. 10, 27; 14, 36), er ist und sieht im Verborgenen (Mt. 6, 4. 6. 18), er hat die Schöpfung gemacht (M. 13, 19),*) er ernährt die Vögel des Himmels (Mt. 6, 26), er kleidet das Gras auf dem Felde (Mt. 6, 30), ohne ihn fällt kein Sperling zur Erde (Mt. 10, 29), er kennt die Zahl der Haare auf dem Kopfe eines Jeden der zwölf Apostel (Mt. 10, 30), er weiß was seine Kinder, die Juden, bedürfen, ehe sie es von ihm fordern (Mt. 6, 8), und giebt es ihnen Tag für Tag, so daß sie nicht für die Zukunft zu sorgen brauchen, wie die Heiden (Mt. 6, 32—34); er ist kein Gott der Todten sondern der Lebendigen (M. 12, 27), er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte (Mt. 5, 45)**) u. s. w.

und wenn in ihnen der Character Jahve's als nationaler Kriegsgott des jüdischen Volkes nicht erkennbar wird, so erklärt sich das aus der politischen Lage des Letzteren zur Lebenszeit Jesu. Denn wir finden nirgends auch nur die leiseste Andeutung davon, daß dieser ihm jenen in den heiligen Schriften klar ausgeprägten Character abgesprochen, und die eines Gottes unwürdigen Züge in dem Vorstellungsbilde des Jahve, welche man dort findet, etwa aus einer noch unvollkommenen Gotteserkenntniß der alten Zeiten zu erklären gesucht oder auf andere Weise weggedeutet hätte. Dazu hätte er sich aber doch wohl gedrungen fühlen müssen, wenn seine eigne Gottesvorstellung keine beschränkt nationale, sondern eine universal-humane gewesen wäre, und er die Juden wie die Heiden zur Anbetung eines allgemein menschlichen Gottes hätte bekehren wollen. Abgesehen davon, daß der „Vater" Jesu das ewige Höllenfeuer für diejenigen bereitet hat, welche seinen Geboten nicht gehorchen (Mt. 25,41), — ja, wie es scheint, auch für solche, die es im irdischen Leben zu gut gehabt haben, weil sie zufällig reich waren, L. 6, 24—26; 16, 19—25, — zeigt er sich in echt jüdischer Weise und nach dem Muster der Propheten als ein furchtbarer Gott, welcher Verderben und Untergang, Schrecken und Angst, Noth und Qual, in Masse über die Erde und die Menschheit ausschüttet, in der eschatologischen Phantasie (M. 13, 5—27), deren Kern gewiß echt ist, wenn sie gleich nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer Zusätze und Verbesserungen erhalten haben mag. Nach ihr gehen auch die Gerechten in dem allgemeinen Elend keineswegs frei aus: „und wenn der Herr die Tage

*) Doch giebt es auch Pflanzen, die er nicht gepflanzt hat (Mt. 15, 13 vgl. 13, 25).

**) aber nur bis zum Tage des Gerichts (Mt. 13, 29. 30; 25, 31—46).

nicht verkürzte, so würde nichts gerettet, was Fleisch heißt, aber um der Auserwählten willen, die er erwählt hat, hat er die Tage verkürzt." Müßten die Auserwählten nicht mitleiden, so lange „die Tage" dauern, so bedürfte es ja keiner Verkürzung derselben, um sie aus dem Verderben alles dessen, was Fleisch heißt, zu erretten. Merkwürdig ist, daß in dem Mustergebet (Mt. 6, 13. L. 11, 4) Jesus nach Maaßgabe der vorexilischen Auffassung Jahves den Vater in den Himmeln selbst als Versucher betrachtet, wobei er entweder seine eigene Versuchungsgeschichte (M. 1, 13. Mt. 4, 1—11) nicht gekannt, oder die Rolle, welche der Satan darin spielte, vergessen gehabt haben muß.*) Recht grob anthropomorph zeigt sich die Gottesvorstellung Jesu in seiner Versicherung, daß man durch ein mit Glauben verbundenes Gebet Alles, auch die größten und zwecklosesten Wunder, von seinem Vater erlangen könne, und dem guten Rath, wenn das Beten nicht gleich helfe, es nur unermüdlich fortzusetzen, damit der Vater, auch wenn er eigentlich keine Neigung dazu habe, schließlich doch das Erbetene gewähre, um nur den überlästigen Bettler los zu werden (M. 11, 23. 24. L. 11, 5—10; 18, 1—8). Auch noch in anderen Gleichnißreden als den eben aus Lukas angeführten, läßt Jesus den Vater oder sich selbst als himmlischen Messias**) mitunter eine Rolle spielen, welche mit der modernen Gottesvorstellung, die man ihm zuzuschreiben pflegt, wenig harmonirt. In dem Gleichniß von dem Hausherrn, der zu verschiedenen Tageszeiten Arbeiter für seinen Weinberg dingt, und am Abend Allen den gleichen Lohn zahlt (Mt. 20, 1—16), pocht der Hausherr den zuerst gedungenen Arbeitern gegenüber auf sein formelles Recht, als ob dadurch die materielle Ungerechtigkeit, über welche die Arbeiter sich beklagten, gehoben würde. In dem Gleichniß von dem Könige, der seinem Sohne die Hochzeit ausrichtete (Mt. 22, 1—14), ist es höchst wunderbar, daß unter den von der Straße hereingerufenen Gästen sich nur ein Einziger befand, der kein Hochzeitskleid anhatte, — man sollte viel eher erwarten, daß nur ein Einziger ein Solches (zufälliger Weise) angehabt hätte; — daß aber der König diesen Einen an Händen und Füßen gebunden in die Finsterniß hinauswerfen läßt, wo Heulen und Zähneknirschen sein werde, zur Strafe dafür, daß er der unbedingt an ihn ergangenen Einladung zum Hochzeitsmahl treuherzig ohne Umstände Folge geleistet hatte, das ist ein Act willkührlicher Gewaltthätigkeit, wofür auch Jesus keine andere Rechtfertigung weiß, als daß „viele berufen, aber wenige auserwählt seien", m. a. W., daß ein Despot mit jeder-

*) Auch die Stellen Mt. 13, 25 und 15, 13 harmoniren nicht mit 6, 13. — Paulus jedoch theilt ebenfalls die Rolle des Versuchers Gott selbst zu (I. Korinth. 10, 13), während der Verfasser des Jacobus-Briefes (1, 13) das Gegentheil versichert.

**) Man weiß gewöhnlich nicht, wer von beiden gemeint ist, indessen thut das nichts zur Sache, weil ja der Letztere den Willen des Ersteren kennt und vollstreckt.

mann nach seinem Belieben verfahren könne. In dem Gleichniß von dem reichen Manne, dessen Vermögen von seinem Verwalter verschleudert wird (L. 16, 1—8), lobt der Herr den ungetreuen Diener, weil dieser gesucht hatte, sich mit Hülfe seiner Untreue gegen den Herrn bei anderen Leuten in Gunst zu setzen. Das heißt doch wohl: Schlauheit ist besser als Treue; die Moral, welche Jesus aus diesem Gleichniß zieht (V. 9—13), ist an und für sich unverständlich, und schlechthin nicht darin zu finden.

Von besonderer Bedeutung für die Frage, ob die Gottesvorstellung Jesu über dem Niveau derjenigen seiner Volks- und Zeitgenossen gestanden habe, ist sein Verhalten zu dem Opferkultus und namentlich den blutigen Thieropfern. Denn gerade, daß in dieser Hinsicht die jüdischen Gebräuche sich von den heidnischen der Hauptsache nach nicht unterschieden, beweist klar und deutlich, daß ein Gott durch seine alleinige und bildnißlose Verehrung noch nicht besser wird, als wenn er sich die Mitverehrung anderer Götter und seine bildliche Darstellung gefallen lassen muß. Hier meint man nun in der s. g. Tempelreinigung (M. 11,15—17) einen Beweis dafür finden zu dürfen, daß Jesus den Opferkultus verworfen habe. Die thatsächliche Wahrheit dieses Vorfalls vorausgesetzt, läßt sich aber doch nicht annehmen, daß Jesus geglaubt habe, er könne durch einmalige gewaltsame Störung des mit dem Opferkultus zusammenhängenden Marktverkehrs im äußeren Vorhof des Tempels*) der uralten Volkssitte des Opfers entgegenwirken, die durch das geltende als göttliche Offenbarung betrachtete Gesetz sanctionirt war. Er konnte nicht einmal glauben, daß er dadurch eine

*) Geschlachtet wurden die Opferthiere in dem innern Tempelvorhof, wo der Brandopferaltar stand. Bei dem Umfang, welchen diese Opfer nach der Anmerkung zu S. 15 hatten, muß der innere Vorhof des Tempels, zumal an den jährlich wiederkehrenden Festtagen, den Anblick eines stark benutzten Schlachthauses dargeboten haben. Aus den Evangelien aber erfahren wir nicht, daß Jesus hieran irgendwie Anstoß genommen habe. Wie sehr dagegen ein solcher Anblick den Juden im Allgemeinen behagte, leuchtet aus manchen Stellen im alten Testament hervor, z. B. V. Buch Mosis 12, 20: „Wenn dir Jahve dein Gott, wie er dir verheißen hat, dein Gebiet erweitert und du sprichst: ich möchte Fleisch essen! weil dich nach Fleischgenuß gelüstet, so magst du nach Herzenslust Fleisch essen. Wenn die Stätte, welche Jahve, dein Gott, erwählt, um seinen Namen dort wohnen zu lassen, zu weit von dir entfernt ist, so schlachte, wie ich dir geboten habe, von deinen Rindern und Schafen, die dir Jahve gegeben hat, und iß davon an deinem Wohnorte nach Herzenslust." Jesaia 25, 6: „Dann bereitet Jahve der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von fetten Speisen und von Hefen-Weinen, von markigem Fett von geläuterten Hefen-Weinen." Ebendaselbst: 55, 2: „Höret doch auf mich und genießet Gutes, und eure Seele labe sich an Fett!" Psalm 63, 6: „Wie an Fettem und Feisten wird mein Herz sich laben und mit jubelnden Lippen mein Mund preisen." 65, 12: „Du krönst das Jahr mit deinem Segen und deine Fußtapfen triefen von Fett." 66, 15: Brandopfer von Mastvieh opfr' ich dir sammt Fett der Widder; Rinder bring ich sammt Böcken."

dauernde Entfernung des Marktverkehrs aus jenem Tempelvorhof bewirken werde; denn das hing doch von der Entscheidung der legalen Aufsichtsbehörde ab, und es war nicht wahrscheinlich, daß diese sich ins Bockshorn jagen lassen und nicht wissen werde, den von ihr genehmigten Marktverkehr gegen etwa wiederholte Gewaltthätigkeiten zu schützen. Allerdings erscheint Jesus nach den Evangelien als eine leidenschaftliche Natur und gegenüber seinem lebhaften Gefühl die Kraft seines Verstandes nur schwach. Aber seine Verehrer muthen ihm hier doch eine Kurzsichtigkeit des Letzteren und einen Grad von leidenschaftlicher Verblendung zu, welche die Grenze des Wahrscheinlichen überschreiten. Und selbst wenn es gelungen wäre, den Marktverkehr dauernd aus dem Tempelvorhof zu entfernen, so würde derselbe sich sicherlich irgendwo in der Nähe etablirt haben, oder es hätten die Opferwilligen sich die nöthigen Requisiten in einzelnen Verkaufslokalen und Wechslerbuden in der Stadt verschaffen müssen. Das wäre für sie weniger bequem gewesen, aber sollten sie deshalb unterlassen haben, was sie und das ganze Volk mit ihnen als religiöse Pflicht betrachteten? Wenn man die s. g. Tempelreinigung Jesu als eine Demonstration gegen den Opferkultus betrachtet*), so erscheint sie in der That als baare Thorheit und als ein gedankenloser Ausbruch leidenschaftlicher Aufwallung. Hat sie thatsächlich stattgefunden, dann kann die Absicht Jesu nur gewesen sein, durch sie die Aufmerksamkeit und zwar die feindliche Aufmerksamkeit der leitenden Persönlichkeiten der jüdischen Theokratie auf sich zu lenken, und die Katastrophe seines Lebens herbei zu führen, deren Eintritt er seinen Jüngern vorhergesagt hatte. So aufgefaßt, würde das fragliche, eigenmächtige und gewaltsame Einschreiten Jesu gegen den Marktverkehr im äußeren Tempelvorhof mit seinem Character immerhin vereinbar erscheinen, allein die Erzählung jenes Vorfalls leidet so sehr an dem, was man innere Unwahrscheinlichkeit zu nennen pflegt, daß es bedenklich ist, aus ihr, wie aus einer historischen Thatsache Consequenzen irgend welcher Art zu ziehen. Bei dem von Jesus und seinen galiläischen Reisegefährten in Scene gesetzten feierlichen Einzug in Jerusalem mochte es ihm wohl gelungen sein, einen großen Menschenhaufen aus der dortigen Einwohnerschaft und den des Festes wegen dorthin gekommenen Fremden zum Anschluß zu bestimmen. Zeigt doch auch noch die heutige Erfahrung, daß in großen Städten bei ähnlichen Gelegenheiten Alt und Jung, was gerade nichts Besseres

*) Dazu passen, beiläufig bemerkt, die nach M. 11, 17 von Jesus angeführten beiden Prophetenstellen Jesaia 56, 7 und Jerem. 7, 9—11 wie die Faust aufs Auge. In der Ersteren heißt es: „ihre Brandopfer und Schlachtopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar, denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker;“ und in der Letzteren bezieht sich die „Mörderhöhle“ des Vers 11 nicht etwa auf die Thieropfer, sondern auf das „stehlen, morden und ehebrechen“ ꝛc. des Vers 9.

zu thun hat, stets bereit ist, mitzulaufen und Hurrah zu schreien, gleichviel warum es sich handelt. Anders stand die Sache aber bei einer Scene von der Art der Tempelreinigung. Der Marktverkehr im Vorhof des Tempels war von der legalen Aufsichtsbehörde im Interesse des Opferkultus gestattet; die anwesenden Verkäufer und Käufer wußten sich also in ihrem guten Rechte. Es waren gewiß nicht alle furchtsame und schwache Personen — Greise, Krüppel, Weiber und Kinder — sondern auch kräftige Männer und cholerische Naturen in stattlicher Anzahl darunter. Ihre Menge war sicher viel größer als die der galiläischen Begleiter Jesu. Vielleicht kannte Niemand von ihnen Jesus persönlich, und diejenigen, welche ihn etwa kannten, hatten schwerlich einen besonderen Respect vor ihm. Denn Jesus hatte in Jerusalem, wie überhaupt in Judäa, keine Anhänger, und die Galiläer wurden in Jerusalem über die Achsel angesehen (Evang. Joh. 1, 46). Wenn nun Jesus, nachdem er mit seinen Jüngern in den Tempelvorhof eingetreten war, die ersten besten Verkäufer mit Scheltworten und Schlägen regalirt, und ihre Tische und Stühle umgeworfen hätte, meint man wirklich, daß alsdann die ganze anwesende Gesellschaft nichts Eiligeres zu thun gehabt hätte, als davon zu laufen und ihn als Sieger auf dem leeren Hof stehen zu lassen? Ich sollte vielmehr denken, die zuerst Getroffenen hätten sich zur Wehre gesetzt, die Übrigen wären, sobald sie gehört, warum es sich handle, ihnen zu Hülfe gekommen, Jesus und seine ihm beistehenden Jünger hätten eine tüchtige Tracht Schläge bekommen und wären aus dem Tempelvorhof hinausgeworfen worden. Außerdem gab es im Tempel und den zugehörigen Räumen, gewiß auch Wärter und Aufseher, die, sobald sie den jedenfalls entstandenen Lärm gehört, herbeigeeilt wären, und den Friedensstörer — nöthigen Falls mit Gewalt — zur Ruhe gebracht hätten. Ein so herrisches und anmaaßendes Verfahren Jesu wie die s. g. Tempelreinigung hätte sicherlich das größte Aufsehen erregt; dem gegenüber erscheint dessen Erzählung in den Evangelien auffallend kurz und dürftig, noch auffallender aber ist, daß dies Verfahren nach der Gefangennehmung Jesu ihm bei seinem Verhör vor dem Hohenpriester (M. 14, 55) gar nicht zum Vorwurf gemacht wird. Kurz, die innere Unwahrscheinlichkeit jener Erzählung ist so groß, daß es gerechtfertigt sein dürfte, sie für eine Fabel zu halten, welche vielleicht aus einer unwilligen Äußerung über den fraglichen Marktverkehr herausgesponnen ist, die Jesus bei dem Durchgang durch dem Tempelvorhof seinen Begleitern gegenüber entfallen sein mag*). Abgesehen von der s. g. Tempelreinigung läßt sich in den Evangelien kein Wort und keine Handlung Jesu auffinden, welche eine Mißbilligung des Opferkultus enthielten,

*) Denn eine feierliche Stille im Vorhof konnte ihm der Würde des Tempels besser entsprechend scheinen als der Lärm des Marktverkehrs, gleichviel was er über den Opferkultus denken mochte.

während es nicht an solchen fehlt, die das Gegentheil beweisen. Das Wort: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer," würde so wenig im Munde Jesu (Mt. 9, 13; 12, 7; doch ist es hier wahrscheinlich ein Zusatz des Verfassers dieses Evangeliums, weil es in M. 2, 17. 26. 27. und L. 5, 32; 6, 45 fehlt), wie in dem des Hosea (6, 6) eine Verwerfung des Opferkultus enthalten; denn es soll nur sagen: Jahve nimmt das Opfer nicht an, wenn der Opfernde nicht gegen seine Volksgenossen die rechte Gesinnung bethätigt. Damit steht in Übereinstimmung Mt. 5, 23. 24: „wenn du dann deine Gabe zum Altar bringst, und es fällt dir dort ein, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar, und gehe zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komme und bringe deine Gabe dar." Hätte Jesus gefunden, daß der Opferkultus mit seiner Gottesvorstellung in Widerspruch stehe, dann hätte er nothwendiger Weise die göttliche Autorität des Mosaischen Gesetzes verwerfen müssen, und hätte nicht zu dem geheilten Aussätzigen (M. 1, 44) sagen können: „gehe hin, zeige dich dem Priester und opfere für deine Reinigung, was Moses verordnet hat zum Zeugniß für sie." Endlich aber hatte sein Aufenthalt in Jerusalem, den er mit der Tempelreinigung eröffnet haben soll, den Zweck, dort das Passah zu feiern; dieses aber ist ein „Opfer Jahves" (II. Buch Mosis 12, 27. V. Buch Mosis 16, 2. 5—7), und wir erfahren aus den Evangelien nicht blos nicht, daß Jesus bei der Passahfeier von dem gesetzlichen Ritus irgendwie abgewichen sei, sondern er benutzt dieselbe überdies, um seinen Jüngern anzudeuten, daß sie seinen bevorstehenden Tod als ein neues Bundesopfer aufzufassen hätten (M. 14, 24. II. Buch Mos. 24, 8).

Dachte sich Jesus unter seinem Vater keinen anderen Gott als den Jahve des alten Testaments, so hätte er eine Bekehrung der Heidenwelt nur in dem Sinne des prophetischen Universalismus beabsichtigen können. Nach verschiedenen Äußerungen scheint ihm jedoch nicht einmal dieser sympathisch gewesen zu sein. Wenn er nach Mt. 23, 15 ausrief: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr Meer und Festland durchstreifet, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wird er es, so macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle zweimal so arg als ihr!" so ist in diesen Worten die Proselyten-Macherei an und für sich schon als Grund des Weherufs bezeichnet, und es kommt als Verstärkung desselben nur noch die Rücksicht darauf hinzu, was insbesondere die Schriftgelehrten und Pharisäer aus einem Proselyten machen. Sicherlich hätte Jesus sich so nicht ausdrücken können, wenn er die Bekehrung der Heiden zum Jahvekultus an und für sich für etwas Empfehlenswerthes gehalten hätte. Für möglich hielt er es freilich, daß die Heiden Eingang in das Reich Gottes finden würden, aber er weist darauf nur zur Warnung des auserwählten Volkes hin (M. 12, 1—9. Mt. 8, 11. 12; 22,

8. 9). Nach Mt. 10, 5. 6 sagte er seinen zwölf Aposteln bei ihrer Aussendung: „ziehet auf keiner Heidenstraße und betretet keine Samariterstadt, gehet aber vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel"; und weiterhin V. 23: „wahrlich, ich sage euch, ihr sollt noch nicht fertig sein mit den Städten Israels, bis der Sohn des Menschen kommt". Im M. 6, 7—11 und L. 9, 1—5. 10, 1—12 fehlen zwar diese Worte, und sie stehen mit Mt. 24, 14 sowie M. 13, 10 geradezu in Widerspruch. M. 13, 10 unterbricht jedoch augenscheinlich den Zusammenhang zwischen V. 9 und 11, und fehlt bei L. 21, 13. 14, ist also höchst wahrscheinlich später eingeschoben in derselben Paulinistischen Tendenz, in welcher die Äußerungen Mt. 10, 5. 6. 23 im M. und L. weggelassen worden. Der Widerspruch zwischen Mt. 24, 14 und Mt. 10, 23 läßt dann nur eine Nachlässigkeit bei der Anfertigung dieser Compilation erkennen. Der Paulinismus des M. und L. zeigt sich auch darin, daß der Bericht des Mt. 15, 21—28 über die Begegnung Jesu mit der Kanaanäerin im Lukas ganz fehlt, während im Markus 7, 24—30 durch Abkürzungen und eine unpassende Einschaltung der Versuch gemacht ist, die Schroffheit in dem Verhalten Jesu gegen die — wie die Frau hier bezeichnet wird — Syrophönikerin zu mildern. In der Gegend von Tyrus und Sidon bittet nach Mt. ein kanaanäisches Weib Jesus, ihre Tochter von einem bösartigen Dämon zu befreien. Er würdigt sie zunächst keiner Antwort, und lehnt auch das Ansinnen seiner Jünger, sie wegen ihres lästigen Geschreis doch abzufertigen, mit der Bemerkung ab, daß er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei. Und als dann die Frau sich vor ihm niederwirft, sagt er ihr: „es geht nicht an, das Brod der Kinder zu nehmen, und es den Hündlein hinzuwerfen". Jeder Unbefangene wird hier das Urtheil fällen, daß Jesus die nationale Exclusivität des Juden in beleidigender Weise zu erkennen gab. Als die Frau seine derbe Abfertigung nicht nur demüthig hinnahm, sondern ihr eine Wendung zu Gunsten ihrer Bitte zu geben wußte („doch Herr, essen doch auch die Hündlein von den Brosamen, die von dem Tische ihrer Herren fallen"), da ward ihr zwar in Gnaden der Bescheid: „o Weib, dein Glaube ist groß, es geschehe dir wie du willst"; allein Jesus nahm seinen Jüngern gegenüber das ausgesprochene Princip, daß er nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei, durchaus nicht zurück. Im Vergleich mit dieser höchst anschaulichen, innerlich und äußerlich wohl zusammenhängenden Erzählung im Matthäus erscheint die des Markus als corrumpirt durch Auslassung und Einschaltung. Das anfängliche Nichtantworten Jesu und die Motivirung desselben gegenüber den Jüngern hat Markus unterdrückt. Dem ersten Bescheid Jesu an die Frau aber hat er einen tendenziösen, jedoch ungeschickten, Zusatz gegeben: „laß vorher die Kinder satt werden, denn es ist nicht recht, das Brot der Kinder zu nehmen und den Hündlein hinzuwerfen". Auf diese

nur dilatorische Ablehnung ihrer Bitte paßt die Antwort der Syrophönikerin („doch Herr, auch die Hündlein unter dem Tische essen von den Brosamen der Kinder") offenbar nicht, denn sie machte es ja nicht wie die blutflüssige Frau (M. 5, 25—34), welche Jesus ohne sein Wissen und Wollen Heilkraft entzog (was man wohl mit dem Aufleſen der zufällig vom Tische gefallenen Brosamen vergleichen könnte), sondern nahm Jesus guten Willen in Anspruch. Sie hätte ihm deshalb erwidern müssen: einerseits werde seine Hülfe für sie zu spät kommen, wenn sie warten solle, bis er alle kranken Juden geheilt haben werde, andererseits sei er für den Augenblick ja nicht mit dem Heilen von Juden beschäftigt, befinde sich auch außerhalb des von den Juden bewohnten Gebiets, es könne den Juden also kein Schade oder Nachtheil daraus entstehen, wenn er ihre Bitte erfülle, was ja im Handumdrehen geschehen sein werde. Für Jeden der seine Augen nicht vor der Wahrheit verschließen will, genügt in der That diese eine Geschichte, so wie sie im Mt. zu lesen steht, vollkommen zu dem Beweise, daß Jesus als echter Jude seiner Zeit auf dem engherzigen Standpunkt der nationalen Exclusivität stand. Auch läßt sich nicht etwa aus der Parabel von dem barmherzigen Samariter (L. 10, 29—37) das Gegentheil folgern, abgesehen davon, daß dieselbe schwerlich echt ist*). Denn nach ihr ist ja nicht ein Noth leidender Fremdling ohne Weiteres für einen Juden, der ihm helfen kann, ein „Nächster", sondern der Fremdling, welcher ohne Weiteres einem Noth leidenden Juden hilft, wird durch diese seine Barmherzigkeit zum „Nächsten" des Juden, woraus höchstens folgt, daß einem Fremdling gegenüber die Nächstenliebe des Juden sich als thatsächliche Dankbarkeit äußern muß, wenn sich dazu Gelegenheit findet. Aus den Worten: „gehet hin und belehret alle Völker ꝛc.", welche am Schluß des Matthäus-Evangeliums dem Auferstandenen in den Mund gelegt werden, läßt sich natürlich kein Schluß darauf ziehen, was Jesus vor seinem Tode bezüglich der Ausbreitung seines Evangeliums beabsichtigt habe; wohl aber ist das statthaft und möglich aus dem Verhalten, welches die von ihm selbst berufenen Apostel der Heidenmission des Paulus gegenüber beobachteten. In dem Briefe an die Galater 2, 9 giebt Paulus das Resultat seiner mit ihnen gepflogenen Verhandlungen kurz dahin an: „wir für die Heiden, sie für die Beschnittenen"; d. h. offenbar: die „Säulen" Jakobus, Kephas und Johannes bestritten zwar die Möglichkeit und Statthaftigkeit der Heidenbekehrung nicht, und wollten deshalb dem nicht entgegentreten, daß sich Paulus, Barnabas und Titus damit befaßten; aber sie blieben dabei, daß ihre eigne Thätigkeit sich nach wie vor auf die Juden beschränken werde. Wäre das möglich gewesen, wenn sie von Jesus auch zur Heidenbekehrung angewiesen worden wären?

*) Weil die ganze Stelle des L. 10, 25—37 wohl nur eine Umarbeitung der Erzählung des M. 12, 28—34 sein wird.

Nach Mt. 3, 2 und 4, 17 hätte Jesus nach der Verhaftung Johannis des Täufers dessen Predigt: „thut Buße, denn das Reich der Himmel ist herbeigekommen", unverändert zu der Seinigen gemacht. Nach M. 1, 4. 15 bestand jedoch zwischen beiden ein Unterschied: Johannes verkündete „eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden", Jesus dagegen verkündete „das Evangelium Gottes: die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes herbeigekommen; thut Buße und glaubet an das Evangelium". L. 3, 3 bezeichnet den Inhalt der Predigt des Täufers wörtlich ebenso wie M.; den der Predigt Jesu 4, 18—21; 8, 1 zwar nicht ganz mit denselben Worten, aber doch dem Sinne nach übereinstimmend mit M., nur daß bei ihm von „Buße thun" keine Rede ist. Bei der Aussendung der Jünger erhalten dieselben nach Mt. 10, 7 und L. 9, 2; 10, 9. 11 von Jesus den Auftrag zu verkünden, daß das Reich der Himmel (bezw. Gottes) herbeigekommen sei, während M. 6, 7—13 den Auftrag Jesu nicht erwähnt, die Jünger aber verkünden läßt: „man solle Buße thun". Berücksichtigt man Mt. 11, 18. 19 und L. 7, 33. 34, so darf man wohl annehmen, daß in der Predigt des Johannis die Aufforderung, Buße zu thun, damit das Reich komme, in der Predigt Jesu die frohe Botschaft, das Reich sei schon gekommen, überwogen, wenn nicht das alleinige Thema gebildet habe. Mit dem Gekommen-sein des Reiches sollte indessen doch nur die unmittelbare Nähe seines Kommens und deren Gewißheit bezeichnet werden, denn nirgends finden wir, daß Jesus dem Reiche Gottes eine andere Bedeutung beigelegt hätte als die bisher damit verbundene; er setzt vielmehr die Bedeutung jenes Wortes als allbekannt, und die nationale Hoffnung auf das Kommen des Reiches als bei seinen Zuhörern gegeben voraus. Seine eigne Vorstellung davon entsprach nicht der älteren prophetischen sondern der apokalyptischen (M. 8, 38; 9, 1; 13, 24—27; 14, 62), und das galt wohl überhaupt von seinen jüdischen Zeitgenossen, mit Ausnahme etwa der entschiedenen Zeloten. Sein Sprachgebrauch aber ist sehr lax. In den Gleichnißreden wird das Reich Gottes öfters mit einer Person (Mt. 13, 24; 18, 23; 20, 1; 22, 2) oder mit mehreren (Mt. 25, 1) verglichen, während doch unter diesen nicht das Reich selbst, sondern derjenige verstanden ist, welcher es herbeiführt oder beherrscht, oder diejenigen, welche in dasselbe Eingang, bezw. keinen Eingang, finden. Außerdem beziehen sich diese und andere das Reich Gottes betreffende Gleichnisse in der Regel nicht auf das schon gekommene Reich, sondern auf sein Kommen und die Vorbereitung dafür. Wenn nun derselbe laxe Sprachgebrauch sich hier und da auch außerhalb der Gleichnißreden findet, so darf man daraus nicht schließen, daß Jesus unter dem Reiche Gottes etwas Anderes verstanden habe, als seine Volks- und Zeitgenossen, nämlich nicht einen künftig auf wunderbare und übernatürliche Weise eintretenden glücklichen Zustand des auserwählten Volkes Jahves, sondern den gegenwärtigen inneren

Seelenzustand aller gläubigen und frommen Menschen. Namentlich aber folgt dies nicht aus der Antwort, welche Jesus nach L. 17, 20. 21*) den Pharisäern auf die Frage, wann das Reich Gottes komme, gab: „das Reich Gottes kommt nicht mit Gepränge, noch wird man sagen: siehe hier oder da ist es, denn siehe das Reich Gottes ist innerhalb Eurer (*ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*)". Hat Jesus diese Worte wirklich gesprochen, dann gehören sie zu den ausweichenden Antworten, welche er auch sonst liebte, wenn ihm eine Frage oder Zumuthung unbequem war (vgl. M. 2, 19; 8, 12; 10, 27; 11, 29. 30; 12, 15—17. 24—27). Unmittelbar nach jener den Pharisäern gegebenen Antwort läßt L. ihn zu seinen Jüngern sagen: „wie der Blitz zuckt und seinen Strahl sendet, von einer Himmelsgegend in die andere, so wird es mit dem Sohn des Menschen sein an seinem Tage". Das wäre doch schon „Gepränge", woran es überdies in der eschatologischen Rede (M. 13, 5—37) gewiß nicht fehlt. Auch geht daraus hervor und wird weiter durch L. 17, 26. 30 bestätigt, daß der Beginn des Gottesreiches, — welcher ja identisch mit dem Tage des Sohnes ist, — in der Zukunft liegt. Die Frage der Pharisäer war dadurch hervorgerufen, daß Jesus von Anfang seines Auftretens an mit Bestimmtheit versicherte, das Kommen des Gottesreiches sei ganz nahe. Seinen Jüngern sagte Jesus (M. 13, 30. 32): „Wahrlich, ich sage euch, nicht wird dieses Geschlecht vergehen, bis daß dieses Alles geschieht. — — — Über jenen Tag aber und die Stunde weiß Niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater." Diese eigenthümliche Behauptung, daß sein Vater ihn zwar bis zu einem gewissen Maaße — dem eines Menschenalters — ins Vertrauen gezogen habe, jedoch nicht weiter, mochte Jesus wohl kaum wagen, seinen Gegnern vorzutragen, weil sie leicht deren Spott hätte erregen können. Darum verwischte er die Grenze zwischen dem gekommenen und dem kommenden Reiche, und gab ihnen zu verstehen, daß die Bedingungen für das frühere oder spätere Kommen desselben in ihnen, den Fragern selbst, lägen, je nachdem sie sich zum Glauben an seine Messianität bekehrten, oder nicht. Einen anderen Sinn kann das *ἐντὸς ὑμῶν* wohl nicht gut haben; denn für Fromme und Gläubige, in welchen das Reich Gottes bereits realisirt sei, konnte Jesus die so hart und unablässig gescholtenen Pharisäer doch nicht plötzlich erklären wollen; das *ἐντὸς ὑμῶν* aber „mitten unter euch" (d. h. in mir und meinen Jüngern) zu übersetzen, ist, wie Pfleiderer (Urchristenthum S. 464) gewiß mit Recht bemerkt, sprachlich ganz unstatthaft. Daß aber Jesus das Gottesreich, wenn es auch auf übernatürliche Weise durch das Eingreifen himmlischer Wesen zu

*) Wie alle blos bei Lukas vorkommenden Geschichten unterliegt übrigens auch diese dem Verdacht, eine Dichtung des schöngeistigen Verfassers dieses Evangeliums zu sein.

Stande kommen sollte, sich doch als ein irdisches oder den irdischen Verhältnissen analoges Reich dachte, geht zur Genüge aus der Belohnung hervor, die er seinen Jüngern dafür in Aussicht stellte, daß sie Alles verlassen hätten, und ihm gefolgt seien (M. 10, 28—31; vgl. auch Mt. 6, 33).

Wenn jemand sagen würde: nach den Synoptikern und namentlich dem Markus sei Jesus bis zu seiner verhängnißvollen Reise nach Jerusalem in Galiläa umhergezogen als ein Teufelsbanner und Wunderarzt, welcher zugleich die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches verkündigt habe, — so würde sich die Richtigkeit dieser Auffassung schwerlich bestreiten lassen (M. 1, 32—34. 38. 39. 45; 3, 9—12; 6, 5. 6; 9, 29. Mt. 11, 20—24). Das Austreiben der Dämonen aus den Besessenen scheint damals ein förmliches Gewerbe gewesen zu sein (M. 9, 38. Mt. 12, 27), durch dessen Betrieb im Umherziehen Jesus seinen Lebensunterhalt erwarb (Mt. 8, 20. L. 8, 2. 3. eine andere Andeutung darüber, wovon Jesus lebte, als die in dieser Lukasstelle enthaltene, ist in den Evangelien nicht zu finden). Beide Thätigkeiten aber, die Dämonenaustreibung und sonstige Wunderkuren einerseits und die Verkündigung der Nähe des Gottesreiches andererseits, trafen in der Person Jesu nicht blos zufällig zusammen, sondern sie waren nach seiner eigenen Meinung und derjenigen seiner Anhänger nothwendig und innig mit einander verbunden. Jesus vergiebt nach M. 2, 5 einem Gelähmten seine Sünden, weil dieser Glauben an ihn als Wunderarzt (denn ein anderer Glaube ließ sich doch aus dem, was geschehen war, nicht erkennen) hat, und heilt ihn dann zum Beweise dafür, daß er zur Sündenvergebung bevollmächtigt sei. Er sagt Mt. 12, 28: „wenn ich aber mit Gottes Geist die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon über euch gekommen"; und deutet (ibid. V. 29. M. 3, 27) an, daß er den Obersten der Dämonen, den Satan oder Beelzebub, gebunden habe, und deshalb dessen Untergebene auszutreiben vermöge. Bei der Aussendung der Jünger zur Verkündung des Evangeliums erhalten dieselben zugleich Vollmacht, die Dämonen auszutreiben*) und Kranke zu heilen (M. 6, 7. 13). Auf die Anfrage, ob er der Messias sei, welche Johannes der Täufer durch seine Jünger an ihn richten läßt, erwidert Jesus: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Todte

*) Wirkliche Fälle von Epilepsie und Wahnsinn werden ja die Entstehung des Glaubens an das Besessensein von Dämonen veranlaßt haben; nachdem derselbe aber eingewurzelt war, mögen auch Manche sich nur eingebildet haben, daß sie von einem Dämon besessen seien, und Solchen konnte durch einen Teufelsbanner, zu dem sie Vertrauen hegten, wirklich geholfen werden. An die Dämonenaustreibung werden sich leicht andere Wunderkuren angeschlossen haben, und auch bei wirklich Kranken kann wohl ein starker Glaube vorübergehend den Schein der Genesung hervorrufen. Daß diese nicht Stich gehalten habe, davon verlautet aber selten etwas, wenn das Publikum wundersüchtig ist, während nach dem Muster eines wirklichen Vorfalls zehn andere erfunden und geglaubt werden.

werden erweckt, Armen wird die frohe Botschaft gebracht" (Mt. 11, 5). Er ruft Wehe über die Städte Chorazin, Bethsaida und Kapernaum, weil es ihm nicht gelungen war, den Bewohnern derselben durch seine Wunderthaten den Glauben an seine Messianität beizubringen (Mt. 11, 20—24). Wie fest die Ansicht von der Zusammengehörigkeit beider Thätigkeiten Jesu in der christlichen Urgemeinde wurzelte, zeigt auch der dem Markus-Evangelium nachträglich hinzugefügte Schluß, welcher dem auferstandenen Jesus die Worte in den Mund legt: „Gehet hin in alle Welt, und verkündet das Evangelium aller Kreatur. Wer da geglaubt hat und getauft ward, wird gerettet werden; wer aber nicht geglaubt hat, wird verdammt werden. Die aber, welche gläubig geworden, werden folgende Zeichen begleiten: in meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, sie werden mit Zungen reden, sie werden Schlangen aufheben und wenn sie etwas Tödtliches trinken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, so wird es gut mit ihnen werden" (M. 16, 15—18; vgl. L. 10, 17—20). Bei der Würdigung des geistigen Standpunkts nicht blos der Umgebung Jesu, sondern auch des Letzteren selbst, sollte dieser Umstand mehr Beachtung finden, als man ihm gewöhnlich angedeihen läßt.

Wenn man ohne Befangenheit in ererbten durch die Schul- und Berufsbildung entwickelten und befestigten Vorurtheilen sich von der Persönlichkeit Jesu ein möglichst deutliches und richtiges Bild zu entwerfen sucht, so ist kein Punkt von größerem Interesse, als sein Verhalten zu der überlieferten Messiashoffnung seines Volkes. Nach der älteren prophetischen Vorstellung sollte der Messias zu den Nachkommen des Königs David gehören, also ein gewöhnlicher Mensch, wenn auch von ungewöhnlichen Fähigkeiten, sein; nach der neueren apokalyptischen Vorstellung dagegen ein übermenschliches, vom Himmel herabkommendes Wesen. Jesus hat beide Vorstellungen combinirt; schon in seiner gegenwärtigen Person, als gewöhnlicher Mensch, glaubte er der Messias zu sein, — wobei er das Requisit der Davidischen Abstammung fallen ließ (M. 12, 35—37) — aber zur vollen Herrlichkeit und Macht des Messias erwartete er doch erst dann zu gelangen, wenn er nach einem leidvollen Tode als Auferstandener vom Himmel an der Spitze von Engelscharen wiederkehren werde, um das Reich seines Vaters Jahve auf Erden zu begründen. Wann und wodurch der Glaube, selbst der Messias zu sein, in ihm entstanden sein mag, können wir nicht enträthseln; wenn aber — was sehr wohl möglich ist — die Erzählung der Vision bei seiner Taufe, so wie wir dieselbe im M. 1, 10. 11 lesen, von ihm selbst herrührt, dann wird schon damals jener Glaube in ihm festgestanden und sein Gemüth beherrscht haben. Da die Messiashoffnung das jüdische Volk bis in dessen unterste Schichten durchdrang, und die Meinung war, daß mit der Ankunft des Messias alle Leiden für die Juden sammt und son-

ders ein Ende nehmen würden, so erklärt es sich, daß die s. g. Besessenen sehr geneigt waren, jeden, von welchem sie geheilt zu werden hofften, als Messias anzuschreien; und ebenso begreiflich wird es, daß solche Anrufe auf Jesus selbst und das galiläische Publikum, welches sie hörte oder von ihnen erfuhr, Eindruck machten; denn beide waren ja gleich fest davon überzeugt, daß aus den Besessenen Dämonen redeten. Gerade deshalb konnte es Jesus aber nicht lieb sein, daß diese Äußerungen der Besessenen im Publikum bekannt wurden, so lange er noch schwankte, ob er öffentlich als Messias auftreten solle oder nicht; und schwanken mußte er, so lange er noch lediglich auf dem Boden der prophetischen Messiasvorstellung stand, und das Verbindungsglied zwischen dieser und der apokalyptischen Auffassung noch nicht gefunden hatte. Denn es ward ihm gewiß schwer, die Frage zu beantworten, wie er mit blos menschlicher Kraft gegenüber der römischen Weltmacht seinen Beruf als „König der Juden" erfüllen solle. Darum verbot er anfangs den Besessenen und anderen Kranken, die er geheilt hatte, oder den aus ihnen ausgetriebenen Dämonen ihre Erkenntniß seiner messianischen Würde Anderen mitzutheilen (M. 1, 34. 43. 44; 3, 12; 7, 36); seinen Familien-Angehörigen dagegen scheint er die hohe Meinung, welche er von sich selber hegte, schon früh verrathen zu haben, denn sie hielten ihn für verrückt (M. 3, 21. Die Luthersche Übersetzung: „er wird von Sinnen kommen", ist unrichtig; es heißt: *ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη* = „denn, sagten sie, er ist von Sinnen"). Das Verbindungsglied zwischen der prophetischen und der apokalyptischen Messiasvorstellung fand er endlich in der oben S. 19. 20 nach Pfleiderers Urchristenthum angeführten Lehre der vorchristlich jüdischen Theologie, daß „wie das mangelhafte eigene Thun der Einzelnen" (Juden) „durch die zugerechnete fremde Gerechtigkeit" (ihrer Vorväter oder Zeitgenossen), „so auch das büßende und sühnende Leiden derselben durch die Zurechnung der stellvertretenden Sühne fremder Leiden ergänzt werden könne. Weil Israel ein Organismus sei, dessen Glieder solidarisch für einander einträten, so wirke jedes unschuldige Leiden der Gerechten Israels Sühnung der Sünden des Volkes. Vollends der unschuldig erlittene Tod eines Gerechten habe eine Sühnekraft, welche der des großen Versöhnungstages gleich zu achten sei, er gelte als Sühneopfer zur Begütigung des göttlichen Zornes, als Erlösungswerk zur Loskaufung von den Strafen Gottes." Professor Pfleiderer findet hierin gewiß mit Recht die Quelle der Rechtfertigungslehre des Paulus, aber ich denke, es ist noch mehr daraus entsprungen, auch Jesus ist durch diese Theorie auf den Gedanken geführt worden, daß er durch Leiden das erreichen könne, wozu seine Thatkraft nicht genüge, daß aus ihm, dem Menschen Jesus, durch einen unschuldig erlittenen Tod

der übernatürliche „Sohn eines Menschen" des Propheten Daniel, d. h. der Messias in seiner Macht und Herrlichkeit, werden könne. Sobald dieser Gedanke in ihm aufgetaucht, und er zu dem Entschlusse gekommen war, sein gegenwärtiges Leben für ein so hohes Ziel aufzuopfern, bekannte er sich seinen Jüngern gegenüber als den Messias, fügte aber auch sofort die Vorhersagung seines Leidens und Sterbens hinzu (M. 8, 31). Der wohlgeschulte Pharisäer Paulus hat ihn besser verstanden, als die Jünger, die er selbst sich aus dem ungebildeten Volkshaufen berufen hatte (M. 8, 32. 33; 9, 32). Von da an war sein Ziel der unschuldige Verbrechertod, und er verschärfte seine Angriffe auf die herrschende Partei der Schriftgelehrten und Pharisäer, unter deren maaßgebendem Einfluß die Repräsentanten der Theokratie in Jerusalem standen, so lange, bis er dieses Ziel erreichte. Den Muth und die Standhaftigkeit, womit er sich einen qualvollen Tod zuzog und ihn ertrug, müssen wir bewundern, zugleich aber bedauern, daß dieselben nicht für ein besseres Ziel aufgewendet wurden, als für eine baare Illusion. Muth und Standhaftigkeit sind formelle Tugenden, die nur einen bedingten Werth haben; wer als wahrhaft großer Mann sich nicht blos die Bewunderung, sondern auch den Dank und die Hochachtung der Nachwelt erwerben will, der muß mit Muth und Standhaftigkeit Ziele verfolgen, die für die Förderung der allgemein menschlichen Culturaufgaben von wesentlicher Bedeutung sind. Frei von eigenem persönlichen Interesse war das von Jesus gebrachte Opfer seines Lebens überdies nicht. Denn, wenn er gleich meinte, durch dasselbe für sein Volk Erlösung von allen Übeln und himmlisches Wohlleben im Reiche Gottes herbeiführen zu können, so erwartete er doch auch, in diesem Reiche für sich selbst das Königthum zu gewinnen.

Personen von lebhaftem Temperament, deren Gefühl ihren Verstand entschieden überwiegt, und denen die Worte leicht und reichlich von den Lippen fließen, meinen gewöhnlich, daß sie nur die Schleusen ihres Redestroms zu öffnen brauchten, um ihre Zuhörer alle unter den Bann derjenigen Gefühls- und Anschauungsweise zu stellen, von welcher sie selbst beherrscht sind. Als Volksredner finden sie in der That auch leicht Beifall; auf einzelne nüchterne und im Denken geschulte Köpfe dagegen machen ihre Worte wenig Eindruck. Stoßen sie aber solchen gegenüber auf Gleichgültigkeit oder gar auf Widerspruch, dann gerathen sie in leidenschaftliche Aufwallung, und ihr Redefluß fördert Scheltworte und Drohungen zu Tage. Daß sie dabei Andern Unrecht thun, bemerken sie gar nicht, und wenn die Hitze verflogen ist, so bleibt von der stattgehabten Aufregung kaum eine Erinnerung zurück. Solche Personen täuschen sich deshalb leicht selbst über ihren eigenen Character. Daß sie zur Schwärmerei Neigung haben, ist ebenso natürlich, als es selbstverständlich ist, daß man

einen klaren und festen Gedankengang bei ihnen nicht suchen darf. Zu dieser Art von Naturen scheint auch Jesus gehört zu haben. „Man braucht heutzutage" — sagt Kuenen, Volksreligion und Weltreligion S. 207 ff. — „nicht mehr eine Apologie der Pharisäer zu liefern. Die Bekämpfung ihrer Schäden im neuen Testamente, insbesondere in den synoptischen Evangelien, verfolgt keineswegs den Zweck einer vollständigen Beschreibung ihres Strebens und hätte nie so aufgefaßt werden sollen. Es gab unter ihnen ganz gewiß falsche Brüder — in welchen religiösen Kreisen findet man die nicht? — aber sie sämmtlich für Heuchler oder Scheinheilige zu halten, ist die Unbilligkeit selber und mit dem neuen Testamente selbst (Ap. Gesch. 26, 5, Phil. 3, 5)" — richtiger gesagt, mit der Ansicht des Expharisäers Paulus! — „ebenso unvereinbar, als mit den Zeugnissen des Flavius Josephus und des Talmud. Nein, der Pharisäismus ist ein sehr ernster und darum höchst achtungswerther Versuch, das eigentliche Princip des Judaismus, den vollkommenen Gehorsam gegen den Willen Gottes, wie die Thora ihn ausdrückt, zur Wirklichkeit zu machen. Die Pharisäer sind, um mit Wellhausen zu sprechen, die Virtuosen der Religion. — — — In den Schriftgelehrten hatte der Judaismus, so zu sagen, seine offiziellen Vertreter und damit eine feste Stütze. Aber mehr noch als diese Männer, denen die Predigt der Religion zum Beruf geworden war, galten und vermochten die freiwilligen, die sich ihrer Leitung anvertraut hatten. Ihr nichtoffizieller Character verlieh ihnen größere sittliche Autorität. Nichts kann uns deshalb weniger befremden, als daß das Volk ihnen die höchste Ehrfurcht entgegenbrachte, und, wenn es darauf ankam, stets bereit war ihnen zu folgen und beizustehen. Das Gefühl der Menge pflegt sich in diesen Dingen nicht zu betrügen, und war auch diesmal nicht auf einer falschen Spur. Wir unsererseits können ihr Urtheil nur unterschreiben. Wir haben unsere sehr ernsten Bedenken gegen das gesetzliche Princip der Pharisäer und seine unvermeidlichen Folgen. Indessen vor der Aufrichtigkeit ihrer Ansichten und vor ihrem beharrlichen Streben haben wir die größte Achtung." Wenn Kuenen sagt: die Bekämpfung der Schäden des Pharisäismus in den synoptischen Evangelien verfolge keineswegs den Zweck einer vollständigen Beschreibung des Strebens der Pharisäer ꝛc., und dabei beispielsweise die Stellen Mt. 5, 20; 23, 13 ff. und L. 12, 1 anführt, so hört man hier den christlichen Theologen, der nicht zugeben darf, daß Jesus leidenschaftlich und ungerecht geurtheilt habe. Jeder unbefangene Leser der Evangelien empfängt zweifellos den Eindruck, daß dieser die Schriftgelehrten und Pharisäer sammt und sonders als unverbesserliche Volksverderber betrachtete, und mit leidenschaftlicher Heftigkeit bekämpfte. Als ein Schriftgelehrter sich ihm anschließen wollte, wies er nach Mt. 8, 19. 20. ihn aus einem

Grunde zurück, der, wenn er ernst gemeint war, ihn überhaupt davon hätte abhalten müssen, ein Gefolge von Jüngern um sich zu sammeln. Und als der Schriftgelehrte, welcher ihn nach dem ersten Gebot gefragt hatte, sich mit der erhaltenen Antwort vollkommen einverstanden erklärte (M. 12, 28—34), ertheilte Jesus ihm nicht ohne einen Anflug von schulmeisterlicher Selbstgefälligkeit nur das Zeugniß, daß er nicht fern vom Reiche Gottes sei. Von Scheltworten gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer sprudelt die Rede Jesu förmlich über (vgl. Mt. 12, 34. 39. 45; 15, 7. 14; 16, 4; 21, 31; 22, 18; 23, 13—33), sie sind: „Blinde, Thoren und Blinde, blinde Führer, blinde Führer von Blinden, Heuchler, getünchten Gräbern ähnlich voll Heuchelei und Frevel, ein böses Geschlecht, ein böses und ehebrecherisches Geschlecht, Zöllner und Dirnen kommen vor ihnen in das Reich Gottes, Otternbrut, Schlangen und Otternbrut, Söhne der Hölle." Den Ritualismus über die Moral stellende Äußerungen (M. 7, 11. 12), die er vielleicht von Einzelnen gehört haben mochte, erhebt er ohne Weiteres zur Ansicht der ganzen Classe. Der Schriftgelehrte, welcher ihn nach dem ersten Gebot fragte, wollte ihn augenscheinlich damit auf die Probe stellen, und war selbst schon vorher eben der Ansicht, die Jesus aussprach. Wir haben Grund zu der Annahme, daß diese Ansicht damals von manchen Schriftgelehrten getheilt ward (Kuenen a. a. O. S. 209—211). Jesus selbst mochte sie wohl zuerst in der Synagoge vernommen und im Sinne behalten haben; bemerkenswerth ist, daß er sie erst aussprach, als ein Schriftgelehrter ihm dazu direct Veranlassung gab. (Der Grundsatz: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute thun, so thut auch ihr ihnen," sagt freilich dasselbe wie: „du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst," er scheint aber Mt. 7, 12 nicht sowohl ein Citat aus dem Gesetz, als vielmehr ein von Jesus aus dem Gesetz und den Propheten gezogenes Princip zu sein.) Wäre es der Hauptzweck Jesu bei seiner Verkündigung der Nähe des Gottesreiches gewesen, sein Volk von dem Joche eines werthlosen Ritualismus zu befreien, unter welchen es namentlich durch den Priestercodex des Esra gerathen war, und hätte er praktischen Sinn verbunden mit ruhiger Selbstbeherrschung besessen, dann würde er sich den gleichgestimmten Schriftgelehrten angeschlossen, oder diese an sich gezogen haben, um in Gemeinschaft mit ihnen einerseits auf das Volk, andererseits auf die Standesgenossen einzuwirken. Statt dessen isolirte er sich dem Kerne des Volkes gegenüber, und wählte sich aus der untersten ungebildeten Classe derselben Jünger, die — wie er selbst wiederholt Gelegenheit fand auszusprechen (M. 4, 13; 6, 52; 7, 18; 8, 15—21; 9, 18. 19. 28. 29. 32—35; 10, 35—45) — ihn nicht verstanden, womit freilich das feierliche Dankgebet an seinen Vater (Mt. 11, 25. 26) wunderlich genug kontrastirt. Nicht mit dem einzelnen Israeliten, sondern mit dem Volke Israel hatte Jahve seinen Bund geschlossen; daß er seine Verheißungen erfüllen werde,

ließ sich deshalb nur erwarten, wenn das jüdische Volk im Ganzen genommen den Gesetzen Jahves genügte. Davon aber war die große Masse desselben weit entfernt (Kuenen a. a. O. S. 214 ff.) und diese verlorenen Schafe vom Hause Israel, diese „Zöllner und Sünder" mußten gewiß oft hören, wie ihnen von den Schriftgelehrten in der Synagoge, von den Pharisäern im alltäglichen Leben, Lauheit und Indolenz vorgeworfen wurden. Sie waren außer Stande diesen Vorwurf als unbegründet zurückzuweisen, und hatten doch nicht moralische Willenskraft und geistige Bildung genug, um sich vom Judaismus loszusagen, wenn sie sich nicht dem pharisäischen Streben nach strenger Gesetzeserfüllung anschließen wollten. Um so mehr mußte es ihr niedergedrücktes Selbstgefühl aufrichten und ihrer geheimen Eitelkeit schmeicheln, als plötzlich ein durch seine Macht über die Dämonen und seine wunderbaren Krankenheilungen berühmter Rabbi auftrat und seinerseits ihre Tadler gründlich herunterkanzelte. Der Erfolg, den Jesus anfangs in Galiläa bei der großen Masse des Volkes erzielte, beruhte deshalb neben seinen Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen zugleich wohl auf der Opposition, welche er den Schriftgelehrten und Pharisäern machte. Daß er auch seinerseits sich im Kreise seiner Verehrer aus der Schaar der „Zöllner und Sünder" wohlfühlte, ergiebt sich aus M. 2, 15 bis 17; denn daß die Worte: „nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken ꝛc." ironisch zu verstehen sind, liegt auf flacher Hand und wird noch durch Mt. 21, 31 geradezu bestätigt.*) Sucht man zu ermitteln, was Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern hauptsächlich vorwarf, so geräth man ins Ungewisse. Nach einigen Stellen (M. 2, 18—3, 6; 7, 1—23) scheint er sagen zu wollen, daß sie die Beobachtung *werthloser* Ritualvorschriften verlangten, und dagegen die Erfüllung moralischer Pflichten zurücksetzten. In anderen Stellen aber wird das Hauptgewicht darauf gelegt, daß ihre Thaten ihren Worten nicht entsprächen; und da heißt es dann Mt. 23, 3: **Alles**, was sie euch sagen, *das thut und haltet*, aber nach ihren Werken thut nicht, denn sie sagen es und thun es nicht;" und Mt. 23, 23: „Wehe euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, daß ihr verzehntet Münze, Dill und Kümmel, und lasset dahinten das Schwere vom Gesetz, das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue. *Dieses galt es zu thun und jenes nicht zu lassen.*" Fragt man nach den Bedingungen, welche Jesus selbst für die Aufnahme in das Reich Gottes aufstellte, so geräth man ebenfalls ins Ungewisse. Mt. 11, 28 bis 30 sagt er: „Kommt her zu mir alle die ihr *mühselig und beladen* seid, so will ich euch *erquicken*. Nehmet *mein Joch* auf euch und lernet von mir, denn **ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen**, so werdet ihr *Erquickung* finden für eure Seelen.

*) Daß Jesus hier zu den „Hohenpriestern und Ältesten des Volkes" spricht, schließt die Beziehung seiner Worte auch auf die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht aus; vgl. Mt. 21, 15 und 45.

Denn **mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.**" Mt. 10, 34—39 dagegen: „Denket nicht, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde; **ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.** Ich bin gekommen zu entzweien einen Menschen mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und seine eigenen Leute werden des Menschen Feinde sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, ist mein nicht werth; und **wer nicht sein Kreuz nimmt und folget mir nach, ist mein nicht werth.** Wer sein Leben gewinnt, der wird es verlieren, und **wer sein Leben verliert um meinetwillen,** der wird es gewinnen." (vgl. Mt. 8, 34. 35; 13, 9. 12. 13.). Die Disharmonie zwischen diesen beiden Äußerungen ist so grell, daß man, — da ihre Aufeinanderfolge im Evang. Matth. für ihr wahres Zeitverhältniß durchaus nicht maßgebend ist, — die Vermuthung kaum abweisen kann, es sei die zuerst angeführte (Mt. 11, 28—30) die ältere, zwischen beiden aber habe ein Umschlag der Gefühls- und Denkweise Jesu stattgefunden. In ihm als Gefühlsmenschen war zunächst wohl aus dem immer lebhafter werdenden Wunsche nach einer Verbesserung der Lage seines Volkes der Glaube an das nahe bevorstehende Kommen des Reiches Gottes, und nach und nach auch an seine eigene Berufung zum Messias in demselben hervorgegangen. Während er den Letzteren noch verschwieg, sprach er den Ersteren aus, stieß aber bei den Schriftgelehrten und Pharisäern auf Widerspruch, denn, daß das Volk im Ganzen von der Gerechtigkeit — der Vorbedingung für das Kommen des Reiches — noch weit entfernt sei, lag ja auf flacher Hand. Jesus indessen meinte wohl, das Wie und Wodurch vertrauensvoll seinem Vater Jahve überlassen zu dürfen, das Reich werde gleichwohl schon nächstens da sein; daher ereiferte er sich gegen die ihm Widersprechenden, und fuhr fort dem Volke die Nähe des Reiches zu verkünden, wobei er von den Zuhörern nichts weiter verlangte, als denselben Glauben hieran, den er hatte, und eine bußfertige Gesinnung ohne vorgängige thatsächliche Bewährung desselben, — und jeder Zuhörer war ja gewiß gerne bereit zu versichern, daß er die habe. Aus dieser Periode seines Lebens würde die optimistische Äußerung Mt. 11, 28—30 stammen. Je mehr aber Jesus sich mit dem Gedanken an seine eigne Messianität beschäftigte, um so weniger konnte er für sich bei der eben angedeuteten hoffnungsvollen Sorglosigkeit verharren, und als in ihm der Gedanke aufgetaucht war, daß er sich der Messias-Herrlichkeit nur durch Leiden und Sterben würdig machen könne (s. oben S. 36), da dehnte sich dieser pessimistische Schatten auch auf das jüdische Volk und das Kommen des Gottesreiches für dasselbe aus. Auch das Volk mußte erst eine — wenn auch nicht über ein Menschenalter dauernde — Periode der Trübsal durchmachen, bevor es den Tag des Menschensohnes sehen konnte; und in Verbindung hiermit steigerten sich endlich

auch die Ansprüche, welche Jesus an den Einzelnen stellte, wenn er sich für die Aufnahme in das Gottesreich qualificiren wolle. Dies sind natürlich nur Vermuthungen; ein Versuch, sich das Verhalten der historischen rein menschlichen Person Jesus psychologisch begreiflich zu machen. Ob damit das Rechte getroffen ist, muß dahin gestellt bleiben.

Geht man den Bedingungen, an welche Jesus sich den Eingang in das Reich Gottes geknüpft dachte, im Einzelnen näher nach, so findet man, daß er M. 10, 13—16 das Reich Gottes den Kindern und denen, welche es wie Kinder annehmen, zuspricht; daß er Mt. 11, 25 dem Vater dafür dankt, daß derselbe „dieses" — worunter wohl der Weg in sein Reich zu verstehen sein wird, denn eine Zurückbeziehung des *ταῦτα* auf etwas Vorhergegangenes scheint nicht thunlich zu sein, — vor Weisen und Verständigen verborgen und Unmündigen geoffenbart habe; daß er Mt. 5, 3 selig preist, die armen Geistes*) seien, denn ihrer sei das Reich der Himmel. Hier hören wir den Gefühlsmenschen, der Verstand und Einsicht geringschätzt, und lieber betet als nachdenkt. Außerdem scheinen diese Äußerungen der (hypothetischen) ersten Periode der öffentlichen Thätigkeit Jesu anzugehören oder doch Nachklänge seiner damaligen Stimmung in der späteren Zeit zu sein. Darin, daß er nach M. 2, 5 dem Gelähmten seine Sünden vergab, also das Thor des Reiches eröffnete, weil er Glauben an ihn als Wunderarzt hatte, und nach L. 7, 48 dem sündigen Weibe, weil sie an ihm einen demonstrativen Act der Liebe und Verehrung vollzog, kann man Anticipationen der späteren Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben erblicken; doch ist die Erzählung des Lukas wahrscheinlich nur eine Umgestaltung von M. 14, 3—9 und die Sündenvergebung eine dabei angebrachte poetische Verschönerung. Nach M. 10, 21—25. Mt. 5, 4. 6. 10—12. L. 6, 20—26; 16, 19—31 scheint aber Jesus auch blos zur Ausgleichung von Leid oder Unglück, und Freude oder Glück im früheren irdischen Leben die Theilnahme an den Herrlichkeiten des Reiches den Armen, Hungernden, Trauernden, Weinenden, den um der Gerechtigkeit oder um seinetwillen Verfolgten, den nach der (natürlich nicht Anderen von ihnen, sondern ihnen von Anderen versagten) Gerechtigkeit dürstenden, d. h. den Unrecht Leidenden, in Aussicht gestellt, — den Reichen, sich Sättigenden, Lachenden, von der Welt Begünstigten ꝛc. dagegen die Aussicht darauf abgeschnitten zu haben, ohne Rücksicht auf die moralische Würdigkeit der Einen und der Andern. Bezüglich der Armen und Leidenden

*) Die Worte *τῷ πνεύματι* im V. 3 und *τὴν δικαιοσύνην* im V. 6 von Mt. 5 fehlen freilich bei L. 6, 20. 21, und sind — da dieser sie schwerlich weggelassen hätte, wenn er sie in der gemeinschaftlichen Quelle gefunden, — vermuthlich Zusätze des Verfassers des Evang. Matth. Sie entsprechen indessen ohne Zweifel auch dem eignen Sinne Jesu.

würde diese Ansicht gewisser Maaßen mit der jüdischen Theologie seiner Zeit harmoniren (s. oben S. 19), das argumentum a contrario hinsichtlich der Reichen ꝛc. aber müßte er wohl selbstständig gezogen haben. Nach Mt. 25, 31—46 werden am Tage des Gerichts diejenigen, welche Werke der Nächstenliebe vollbracht haben, das Reich erben, diejenigen, welche solche Werke nicht gethan, obwohl ihnen die Gelegenheit dazu geboten war, in das ewige Feuer gehen. Mt. 12, 36. 37 aber heißt es: „jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, davon werden sie Rechenschaft geben, am Tage des Gerichts; denn aus deinen Reden sollst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Reden sollst du verurtheilt werden". Man sieht, die Gedanken schwanken unstät hin und her, und je nach den Eindrücken und der Stimmung des Augenblicks treten die Worte auf die Lippen. Daß den Sanftmüthigen, den Barmherzigen, denen die reines Herzens sind, und den Friedfertigen die Aufnahme in das Reich der Himmel zugesichert wird (Mt. 5, 5. 7—9) kann man nur billigen, muß aber, was die Sanftmuth, die Friedfertigkeit sowie die weiterhin (Mt. 5, 22; 7, 1) folgenden Gebote des Nichtzürnens, Nichtscheltens, Nichtrichtens anbelangt, bedauern, daß der Vorwurf, den Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern macht, — daß ihre Thaten ihren Worten nicht entsprächen, — auf ihn selbst zurückfällt. Denn wie passen zur Sanftmuth die Erklärung, daß er nicht gekommen sei, den Frieden zu bringen sondern das Schwert (Mt. 10, 34—36. L. 12, 49—53), die Schmähung der Städte, in welchen seine meisten Wunder geschehen seien (Mt. 11, 20—24), die barsche Zurückweisung des Petrus, der ihn davon abhalten wollte, sich in den Tod zu stürzen (Mt. 16, 22. 23. M. 8, 32. 33), die Austreibung der Wechsler und Taubenverkäufer aus dem Vorhof des Tempels (Mt. 21, 12—14. M. 11, 15—17), wenn man sie als historisch gelten läßt? — und wie passen nicht blos zur Sanftmuth und Friedfertigkeit, sondern auch zum Nichtschelten und Nichtrichten der Weheruf über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt. 23, 13—39), sowie überhaupt das beständige Schelten auf dieselben (s. o. S. 39)? „Wer seinen Bruder einen Taugenichts heißt, soll dem Synedrium, und wer ihn einen Gottlosen heißt, soll für die Feuerhölle verfallen sein", sagt Jesus (Mt. 5, 22). Unter dem „Bruder" ist hier doch wohl nicht blos ein leiblicher Bruder zu verstehen, sondern der „Sohn deines Volkes" (III. Buch Mosis 19, 18); in diesem Sinne aber waren ja die Schriftgelehrten und Pharisäer auch Jesu Brüder. Wem war er demnach seinem eigenen Gesetze zufolge verfallen, als er dieselben mit den Ehrentiteln „Söhne der Hölle, Schlangen und Otternbrut, böses und ehebrecherisches Geschlecht" ꝛc. belegte? Wenn Jesus sich selbst rühmte „sanftmüthig und demüthig von Herzen" zu sein (Mt. 11, 29), so beweist das augenscheinlich, daß er zu den leicht einer Selbsttäuschung über ihren eigenen Charakter ausgesetzten Naturen gehörte. Als seine Jünger Jakobus

und Johannes nach L. 9, 52—56 ihn fragten, ob sie auf ein Samariterdorf, welches ihm Unterkommen verweigert hatte, Feuer vom Himmel herabbeten sollten, verwies er ihnen zwar diesen Gedanken; abgesehen indessen von der Frage, ob er selbst wirklich das unbegrenzte Vertrauen auf die Macht des Gebetes mit Glauben an seine Erfüllung hatte, welches er seinen Jüngern einzuflößen suchte (M. 11, 22—24), und ob es ihm nicht wegen eines möglichen Mißerfolges bedenklich erscheinen mochte, die beiden Donnerssöhne (M. 3, 17) zu dem Versuche zu ermuthigen, dem Tage des Gerichtes (Mt. 10, 15) vorzugreifen: ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß diese ihre Frage überhaupt an ihn gerichtet haben würden, wenn ihnen in seiner Person beständig ein Beispiel unwandelbarer Milde und Sanftmuth vor Augen gestanden hätte.

Der Hauptsache nach beantwortete Jesus die Frage, was man thun müsse, um in das Reich Gottes zu gelangen, ebenso wie die Schriftgelehrten und Pharisäer, nämlich dahin, daß man das Gesetz Mosis seinem ganzen Umfange nach befolgen müsse, ohne zwischen dem rituellen Theile desselben einerseits und den Rechtsgesetzen sowie den moralischen Vorschriften andererseits einen Unterschied zu machen (M. 10, 19; Mt. 5, 19; L. 16, 17). Aber er ging noch weiter als jene, er wollte das Gesetz vervollständigen, oder wie es Mt. 5, 17 heißt: „erfüllen (*πληρῶσαι*)." „Denn" — sagt er ebendaselbst V. 20, — wenn es mit eurer Gerechtigkeit nicht mehr ist (*μὴ περισσεύσῃ . . . πλεῖον*), als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern, so werdet ihr mit nichten in das Reich der Himmel kommen." Von einer Erquickung der Mühseligen und Beladenen, von einem sanften Joch und einer leichten Last ist hier nicht allzuviel zu verspüren. Ein solches Mehr von Gerechtigkeit war es, wenn Jesus dem sehr Vermöglichen (M. 10, 17 ff.), welcher versicherte, das Gesetz von Jugend auf gehalten zu haben, den guten Rath gab, seine ganze Habe zu verkaufen, den Erlös den Armen zu geben und ihm nachzufolgen. Die Bestürzung, in welche seine Jünger hierüber geriethen, ist jedoch ebenso schwer begreiflich, wie die Bemerkung, womit Jesus sie zu beruhigen suchte. Denn ihre Frage: „wer kann dann gerettet werden?" setzt ja voraus, daß unter den Candidaten für das Reich Gottes die Nichtreichen nur eine verschwindende Minorität gegenüber den Reichen bildeten. Waren dagegen die Nichtreichen in der Majorität, so gab es ja noch genug, die gerettet werden konnten, wenn auch die Reichen alle verloren gingen. Wer aber machte den Eintritt in das Reich Gottes für einen Reichen schwerer als den Durchgang durch ein Nadelöhr für ein Kameel, wenn nicht der Begründer und Anordner dieses Reiches selbst, d. h. Gott? Konnte aber dann die eben diesem verbleibende Möglichkeit, gleichwohl einem Reichen die Pforte seines Reiches zu öffnen, worauf Jesus die Jünger mit den Worten verweist: „bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott, denn

Alles ist möglich für Gott," den Bestürzten wirklich Beruhigung bringen? — Die s. g. Bergpredigt enthält Mt. 5, 21 ff. noch eine Reihe anderer Beispiele der Erfüllung d. h. Vervollständigung des Gesetzes, welche Jesus beabsichtigte. Darunter characterisiren sich einige als Ergänzungen des Rechtes durch die Moral, jedoch ohne Verständniß für ihren Unterschied und ihr Verhältniß zu einander, andere dagegen als Übertreibungen, wozu lebhafte Gefühlsmenschen stets Neigung haben. Zu den Letzteren gehörte auch schon der gute Rath, den Jesus dem sehr Vermöglichen nach M. 10, 21 ertheilte, indem er ihm empfahl, sich selbst dadurch zum Bettler zu machen, daß er seine ganze Habe auf einmal an die Armen verschenke unbekümmert darum, wie die Empfänger sie gebrauchen würden, statt ihm zu rathen, die Früchte derselben in dauernder Weise nicht nur zu seinem eignen, sondern auch zum Besten seiner Nächsten zu verwenden. Weiter gehören dahin: die bis zur Feuerhölle (d. h. der denkbar höchsten) gehenden Strafen, welche Jesus im V. 22 für bloße Verbalinjurien androht; die Einschränkung der Ehescheidung auf den Fall des Ehebruchs (V. 32), die nur dazu dienen kann, die Fälle des Letzteren zu vermehren; die völlige Untersagung des Schwörens (V. 33—37); die Anweisung in V. 39—41, daß man Mißhandlung, Unrecht und Zwang nicht blos sich ruhig gefallen lassen, sondern dem Übelthäter Gelegenheit bieten soll, seine Bosheit zu wiederholen oder auszudehnen; das Verlangen (V. 48), vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater; der Rath (6, 24—34), daß man wegen der äußeren Lebensbedürfnisse überhaupt nicht für die Zukunft sorgen, sondern von der Hand in den Mund leben solle in dem Vertrauen, daß der himmlische Vater „dies Alles zulegen" werde, wenn man nur nach seinem Reich und Recht trachte; die Versicherung endlich, daß der Vater in den Himmeln jedes Gebet erhören werde, wenn man das nur fest glaube (7, 7—11; 18, 19; 21, 21. 22). Solche Übertreibungen haben diejenigen, welche sie zu einer Zeit aussprechen, zu einer anderen gewöhnlich vergessen, und halten sich dann in den rechten Schranken, was sich auch bei Jesus, wie es scheint, schon bezüglich der völligen Untersagung des Schwörens in dem großen Weheruf über die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt. 23, 16—22, jedenfalls aber bezüglich der argen Übertreibung Mt. 5, 39—41 zeigt. Denn nach L. 17, 3. 4 sagte er: „wenn dein Bruder fehlt, so schelte ihn und, wenn er bereut, so vergieb ihm. Und wenn er siebenmal des Tages wider dich fehlt, und sieben mal umkehrt zu dir und spricht, es ist mir leid, so sollst du ihm vergeben." Auch bei der Antwort auf die Frage des Petrus, wie oft man dem Bruder vergeben solle (Mt. 18, 22), „nicht bis siebenmal sondern bis siebenzig siebenmal" ist nach der in V. 15—17 eben voraufgegangenen Anweisung vorausgesetzt, daß der Bruder auf die ihm zunächst ertheilte Zurechtweisung gehört habe; andernfalls „sei er dir wie der Heide

und der Zöllner“ *). Eine Unklarheit über den Unterschied von Recht und Moral zeigt sich darin, daß nach Mt. 5, 22 schon jeder, der seinem Bruder zürnt, dem Gerichte verfallen sein, — also die bloße Gemüthsstimmung mit äußerer Strafe belegt werden soll; ferner wohl auch in den berühmten Versen 43. 44 daselbst: „Ihr habt gehört es ist gesagt: ‚du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind‘. Ich aber sage euch: ‚liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger‘ ꝛc.“; wenn nämlich Jesus das Gebot, seinen Feind zu hassen, in den Geboten V. Buch Mosis 19, 13. 21, den Übelthäter nicht zu schonen, gefunden haben sollte, weil dabei noch die Sitte der Blutrache des Verletzten oder seiner Angehörigen vorausgesetzt ist (ebendaselbst V. 12). Sonst ist, da Jesus augenscheinlich nicht von Feinden des Volkes im Kriege spricht, sondern von Privatfeindschaft, keine Stelle im Canon des alten Testaments zu finden, welche ihm im Sinne gelegen haben könnte, wohl aber solche, die das Gegentheil enthalten, nämlich II. Buch Mosis 23, 4. 5. „Wenn du einen deinem Feinde gehörenden Ochsen oder Esel findest, der sich verirrt hat, so sollst du ihm denselben zurückbringen. Wenn du siehst, daß der Esel deines Feindes unter seiner Last zusammen gebrochen ist, so sollst du davon abstehen, ihn im Stiche zu lassen, sondern sollst ihm helfen, [den Esel] zu befreien“; und Sprüche Salomonis 25, 21. 22. „Wenn deinen Hasser hungert, so speis ihn mit Brod, und wenn ihn dürstet, so tränk ihn mit Wasser! Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt, und Jahve wird dir vergelten.“ Auch heißt es unmittelbar vor der Stelle, in welchen die Nächstenliebe anbefohlen wird (III. Buch Mosis 19, 18): „du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; warnen sollst du deinen Nächsten, daß du nicht seinethalben Schuld trageſt“ (ebenda V. 17; diese Stelle ist wohl die Quelle von L. 17, 3. 4 und Mt. 18, 15—17), ohne daß eine Ausnahme mit Bezug auf Feinde gemacht wäre. Daß, auch abgesehen von dem alten Testament, die vielgerühmte aber wenig geübte Feindesliebe keine von Jesus zu allererst aufgestellte und dem Christenthum exklusiv angehörige Lehre sei, — wie so lange hartnäckig behauptet worden, — braucht man heut zu Tage nicht mehr nachzuweisen, wohl aber mag noch hervorgehoben werden, wie schwach ihre von Jesus gegebene Motivirung ist. Weil ihr Vater in den Himmeln seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte, deshalb sollen die Juden, um seine Söhne zu werden, [unter einander] ihre Feinde lieben und für ihre Verfolger beten. Sie sollen seine Söhne werden, heißt nach V. 48 sie sollen vollkommen sein, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist. Dieser aber macht bezüglich des Regens und Sonnenscheins doch

*) Der Vergleich mit dem Zöllner paßt freilich nicht recht zu M. 2, 15—17 und Mt. 21, 31, s. o. S. 40.

nur zeitweilig keinen Unterschied zwischen den Guten und den Bösen; am Tage des Gerichtes hat seine Toleranz ein Ende, dann wird das Unkraut von dem Weizen gesondert und ins Feuer geworfen (Mt. 13, 28—30). Soll also sein Verhalten gegen die Bösen als Muster für die Feindesliebe dienen, so braucht auch Letztere nur eine Zeitlang geübt zu werden, so lange das Gegentheil andere Interessen schädigen könnte*), während der Rachsucht freier Lauf gelassen werden darf, so bald das nicht mehr der Fall ist. In der Warnung vor Ostentation beim Almosen geben, Beten und Fasten (Mt. 6, 1—18) kann man zwar eine Ergänzung des Gesetzes finden, welche Billigung verdient, doch zeigt sich hier wie auch in der Antwort Jesu auf die Frage, weshalb seine Jünger nicht fasteten (M. 2, 18—20), daß ihm die wahre Bedeutung der Askese nicht klar geworden war, sonst würde er das zeitweilige Fasten überhaupt als zwecklos verworfen, und statt dessen Mäßigkeit beim Essen und Trinken als alltägliche Regel empfohlen haben. Das Beten läßt sich freilich nicht aufgeben, so lange man auf dem Standpunkt des anthropomorphen Theismus verharrt. Zwar weiß Jahve, was seine Kinder, die Juden, bedürfen, ehe sie es von ihm fordern (Mt. 6, 8), aber er giebt es ihnen deshalb noch nicht ohne Weiteres, sondern will erst hübsch gebeten sein. So machen es ja auch manche Menschen, die anderen gern einen Dienst erweisen. Das bloße Wissen, wodurch sie das könnten, genügt ihnen nicht, sie halten ihre Hülfe zurück, bis sie darum gebeten werden, denn das kitzelt ihr Selbstgefühl und schmeichelt ihrer Eitelkeit. Da aber Jahve schon weiß, was seine Kinder bedürfen, so sind beim Beten nicht viele Worte nöthig, es genügt kurz und bündig auszusprechen, was man haben möchte. Das Mustergebet Jesu Mt. 6, 9—13 ist demnach ein Muster für die Form nicht für den Inhalt der Gebete, sonst hätte er nicht an anderen Stellen (Mt. 7, 7—11; 18, 19. M. 11, 22—24. L. 18, 1—8) das Beten ganz allgemein mit der Versicherung empfehlen können, daß die Erhörung nicht ausbleiben werde, selbst beim Erbitten der exorbitantesten und zwecklosesten Wunder, wenn man nur fest an sie glaube. Der Satz Mt. 7, 12 „Alles nun, was ihr wollt daß euch die Leute thun, so thut auch ihr ihnen", enthält keine „Erfüllung" d. h. Vervollständigung des Gesetzes, denn er sagt nur dasselbe, wie das Gebot (III. Buch Mosis 19, 18) „du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst", darum folgen auch die Worte „denn dies ist das Gesetz und die Propheten", wie Mt. 22, 40: „an diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten". Was sonst noch in der s. g. Bergrede vorkommt, also namentlich Mt. 6, 19—23; 7, 1—6. 13—27, sind Bilder

*) Wie beim Ausjäten des Unkrauts der Weizen mit ausgerissen werden kann, so würde ja auch, wenn dem Acker des Bösen der Regen und der Sonnenschein versagt würde, der angrenzende Acker des Guten davon mitgetroffen werden.

und Sentenzen, die zwar z. Th. recht treffend sind, aber weder eine principielle Bedeutung für die Moral haben, noch ohne Gleichen in der alttestamentlichen und der heidnischen Litteratur dastehen. Demnach sind wir zu dem Urtheil berechtigt, daß auch in den Bedingungen, welche Jesus für den Eingang in das Reich Gottes aufstellt, sich keine Erhebung über die allgemeine Anschauungsweise seiner Volks- und Zeitgenossen bemerkbar macht.

Als Mängel der alttestamentlichen Moral ließen sich folgende vier namhaft machen: 1. das heteronome Princip: gut ist der Gehorsam gegen Jahves Gebot, böse der Ungehorsam dagegen; 2. die nationale Beschränktheit ihrer Geltung, s. oben S. 11; 3. die Nichtentwickelung einer speciellen Pflichtenlehre, von zerstreuten Ansätzen dazu abgesehen; 4. das fehlende Verständniß für die subjective oder asketische Bedeutung der Moral. In keinem dieser vier Punkte ist Jesus über den Standpunkt des alten Testaments hinausgegangen. Insbesondere gilt das auch von dem vierten Punkt, den man nicht verwechseln darf mit dem bloßen Zurückgehen von der äußeren That auf die Absicht oder Gesinnung des Handelnden. Unrichtig ist es, wenn man dieses Zurückgehen als einen Fortschritt betrachtet, welchen Jesus durch die bekannten Antithesen der Bergpredigt über das mosaische Gesetz hinaus gemacht habe. Denn schon in den zehn Geboten heißt es ja nicht blos: „du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen," sondern auch: „du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib ꝛc."; und im III. Buch Mosis 19, 17. 18: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein gegen den Sohn deines Volkes und liebe Deinen Nächsten wie Dich selber." Nur die in jenen Antithesen enthaltenen Übertreibungen findet man im mosaischen Gesetz nicht. Aber damit, daß eine Handlung das Wohl eines Anderen fördert, und daß hierin das Motiv derselben für den Handelnden lag, ist ihr moralischer Werth noch nicht erfüllt, es muß noch hinzukommen, daß der Handelnde, indem er jenem Motiv stattgab, zugleich seinen eigenen natürlichen Egoismus überwand, und mehr oder minder auf Befriedigung der Lebenslust für sich zu Gunsten des Anderen verzichtete. Diese asketische Seite der Moral wird nur einmal in den synoptischen Evangelien gestreift, nämlich in der Erzählung von der armen Wittwe, die zwei Pfennige in den Schatzkasten des Tempels einlegte (M. 12, 41—44), wenn wir davon absehen, daß das Motiv der Gabe — welche den Tempelschatz bereicherte — nicht Wohlwollen gegen andere Menschen, sondern „Gottesfurcht" war. Aber hier kommt der Kern der Sache nicht zum Ausdruck, denn es ist nur die objective Seite ihrer Gabe und der Gabe der Reichen, das quantitative Verhältniß beider zu dem Vermögen der Gebenden, worauf Jesus seine Jünger aufmerksam macht.

Wir sind hiermit an das Ende unseres Versuches gelangt, uns mit Hülfe der in den synoptischen Evangelien enthaltenen Nachrichten von der Persönlichkeit des historischen Jesus ein in den Hauptzügen deutliches und annähernd richtiges Bild zu entwerfen. Freilich bleibt es auch da, wo keine speciellen Verdachtsgründe vorliegen, doch aus allgemeinen Gründen stets ungewiß, ob den in diesen Schriften überlieferten Reden Jesu richtig und genau erinnerte, und richtig und genau ins Griechische übertragene Äußerungen desselben zum Grunde liegen; über dieses Bedenken müssen wir uns jedoch hinwegsetzen, wenn wir überhaupt unsern Zweck erreichen wollen. Unser Ergebniß aber ist, daß die Reden und Handlungen Jesu durchweg innerhalb des allgemeinen Vorstellungskreises und der allgemeinen Denkweise seiner Volks- und Zeitgenossen sich bewegt haben. Er blieb so gut wie diese auf dem Standpunkt nationaler Exclusivität; sein „Vater" war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, welcher die Israeliten aus Ägypten geführt, ihnen durch Moses das Gesetz vom Sinai herab geoffenbart, das Land Kanaan geschenkt, die früheren Bewohner desselben zur Ausrottung überwiesen, und in ihrer Mitte Propheten erweckt hatte, um sie zu warnen und zu ermahnen, welcher endlich ihnen, falls sie diesen Warnungen und Ermahnungen Gehör und Folge gäben, durch den Messias zum höchsten irdischen Wohlergehen und zur Herrschaft über die Heidenwelt verhelfen werde. Er war überzeugt, daß in den Besessenen Dämonen steckten, daß er zu deren Austreibung und zu sonstigen Wunderkuren fähig sei, auch Andere damit beauftragen könne, und daß dem mit Glauben an die Erfüllung verknüpften Gebet an seinen Vater eine unbegrenzte Macht über die Natur innewohne. Nur bezüglich der Messiashoffnung nahmen seine Gedanken insofern einen eigenthümlichen Gang, als er mit Hülfe der (ohne Zweifel in der Synagoge von älteren Schriftgelehrten gehörten) Lehre von dem stellvertretenden Leiden der Gerechten für das ganze Volk die beiden Messiasvorstellungen, die ältere prophetische und die neuere apokalyptische, mit einander combinirte, und sich selber die Messiaswürde beilegte. Das wäre offenbar nicht möglich gewesen, wenn er nicht eine starke Anlage zu religiöser Schwärmerei, verbunden mit einem nicht geringen Maaß von Selbsthochschätzung, besessen hätte. Daß seine Einsicht in die objectiven Verhältnisse und seine praktische Befähigung zu deren Behandlung nicht eben groß waren, zeigt sich deutlich darin, daß er sich Schüler aus der untersten ungebildeten Volksklasse wählte, zu dem ganzen gebildeteren und thatkräftigeren Theil des Volkes (den Pharisäern) aber und zu deren Führern, dem ganzen Stande der Schriftgelehrten, sich in scharfe Opposition setzte. Daß er dagegen von leidenschaftlicher Natur war, ergeben seine fortgesetzten heftigen Deklamationen gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer und einzelne andere Vorfälle. Auf die intellectuelle und moralische Bildung seines Volkes hat er keinen för-

dernden und überhaupt keinen dauernden Einfluß ausgeübt, wohl aber hat er persönlich in hohem Maaße Muth und Standhaftigkeit dadurch bewiesen, daß er, um seine Messiaswürde zu realisiren, sich den schimpflichen und qualvollen Verbrechertod am Kreuze zuzog. Daß er sich hierbei durch eine baare Illusion zu einem nutzlosen Opfer verleiten ließ, kann nicht zweifelhaft sein, da seit dem von ihm selbst für seine Wiederkunft in den Wolken des Himmels bestimmten Termin 18 Jahrhunderte verflossen sind, ohne daß er wiedergekehrt ist. Die Erinnerung an seine Person und sein Schicksal wäre in kurzer Frist erloschen, wenn nicht nach seinem Tode Einer aus der Zahl der vielgescholtenen Pharisäer, welcher anfangs seine wenig zahlreichen Anhänger bekämpft hatte, durch einen zufälligen Umstand bewogen worden wäre, sich ganz selbstständig zu seinem Apostel aufzuwerfen, und ihn, zwar nicht wirklich zum Messias der Juden, wohl aber zu einem neuen Gott für die griechisch-römische Heidenwelt zu erheben. — Wenn nun unter den Angehörigen der gegenwärtig lebenden Menschengeneration, auf welche die Verehrung dieses Gottes oder, genauer gesagt, dieser göttlichen Person sich vererbt hat, mehr und mehr die Ansicht um sich greift, daß Letztere ein dogmatisches Phantom sei, vor welchem man nicht füglich länger sich beugen könne: ist es da möglich, die Verehrung von ihm, dem dogmatischen Christus, auf den historischen Jesus zu übertragen, und in diesem ein religiöses und sittliches Ideal für die Menschheit aller Zeiten zu erblicken? Ich denke, die Verneinung dieser Frage könnte nicht zweifelhaft sein, wenn es gelungen sein sollte, in dem Vorstehenden die Hauptcharacterzüge der historischen Persönlichkeit Jesu mit annähernder Richtigkeit festzustellen.

IV.

Das Urchristenthum als Religion der Liebe.

Äußerlich betrachtet verdankt das Christenthum seine Entstehung zweien Illusionen: der Illusion Jesu über seine Messianität, und der Illusion des Paulus über seine Berufung zum Apostel des auferstandenen Jesus als des Messias oder Christus durch eine himmlische Erscheinung vor Damaskus (Ap.-Gesch. 9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.; Galat. 1, 15. 16; II. Korinth. 12, 2—4). Worin die natürliche Ursache dieser Letzteren bestanden hat, kann füglich auf sich beruhen bleiben; sie würde jedoch schwerlich bei Paulus entstanden sein, wenn sich nicht in dessen Gemüth der Umschlag aus einem Gegner der Anhänger Jesu in dessen eifrigsten Apostel schon vorbereitet gehabt hätte (vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 37. 38). Jesu selbst scheint sich nie die Frage aufgedrängt zu haben, ob der einzelne Jude fähig sei, durch vollständige Gesetzeserfüllung vor Jahve ein Gerechter zu werden; ihm genügte der thatsächliche Zustand der höchst mangelhaften Gerechtigkeit des ganzen Volkes um zu dem Entschluß zu kommen, als Messias die Ungerechtigkeit desselben durch sein eignes Leiden und Sterben zu sühnen. Der strenge Pharisäer Paulus aber war zu der Ansicht gelangt, daß Niemand aus eigner Kraft das Gesetz vollständig erfüllen könne; als daher auch in ihm der Gedanke auftauchte, daß der Messias nicht blos durch Thaten, sondern auch durch Leiden und Sterben als stellvertretende Sühne seinen Beruf erfüllen könne, mußte er geneigt werden, an Jesum als den Messias zu glauben, sobald er sich von dessen Auferstehung überzeugte. In dieser lag ihm die Gewähr dafür, daß Jesus kein falscher Prätendent gewesen sei, sondern wirklich, wie er versprochen hatte, bald in voller messianischer Herrlichkeit wieder erscheinen werde. Durch die Vision vor Damaskus aber glaubte Paulus den Beweis für die Auferstehung Jesu erhalten zu haben. Nach seiner Bekehrung bildete er sich das Evangelium, welches er demnächst den Heiden wie den Juden predigte, ganz selbstständig ohne irgend welchen Einfluß seitens der zwölf Apostel aus (Galat. 1, 11. 12. 16. 17; 2, 6), von denen er wahrscheinlich nur eine geringe Meinung hatte. Er sah vermuthlich in

ihnen ungebildete Menschen mit beschränkten Köpfen und engen Herzen, die — von der Gemeinde ernährt und jeder eine Schwester als Weib mit sich führend (I. Korinth. 9, 3—18) — in dem kleinen jüdischen Lande umherzogen, und sich von ihm nur mit Mühe und Noth die Anerkennung seines Unternehmens der Heidenbekehrung abtrotzen ließen (Galat. 2, 4—9. 12. 13), jedoch nicht ohne die Gelegenheit zu benutzen, um für die wahrscheinlich durch ihre eigne Unklugheit*) in der judenchristlichen Urgemeinde entstandene Armuth Abhülfe zu gewinnen (Galat. 2, 10. I. Korinth. 16, 1—3. II. Korinth. 8, 1—15. Röm. 15, 25—27). In der That gab es auch nichts, was er von ihnen hätte lernen können. Denn er war gewiß überzeugt, daß Jesus nichts Anderes gelehrt habe und gelehrt haben könne, als was im Gesetz und den Propheten enthalten sei, die er ohne Zweifel besser kannte als die zwölf Apostel; an Jesu **Lehre** lag ihm nichts, nur dessen Leiden und Tod und dessen Auferstehung hatten für ihn Bedeutung; jene aber waren notorisch und von dieser glaubte er selbst direct durch den Auferstandenen vergewissert zu sein. Aus den Briefen des Paulus ist nicht zu erkennen, daß derselbe von einer neuen und eigenthümlichen Lehre Jesu etwas gewußt habe (wie denn ja auch eine Solche in der That nicht existirte), und auch nicht einmal, daß er Jesus als (jüdischen) Religionslehrer besonders hoch stellte, wenn er sich gleich, um seinen eignen Worten mehr Nachdruck zu geben, gelegentlich einmal auf ein Wort des Herrn berief (I. Korinth. 7, 10; 9, 14. I. Thessal. 4, 15; vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 177). Dagegen steht überall in erster Linie der Satz, daß durch Jesu Leiden und Tod die Ungerechtigkeit Aller, die an ihn glaubten, vor Gott gesühnt sei; und von der Auferstehung heißt es: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist es nichts mit unserer Predigt, nichts auch mit eurem Glauben" (I. Korinth. 15, 14. 17).

Paulus war in Tarsus, also in der jüdischen Diaspora, geboren (Ap. Gesch. 22, 3), besaß das römische Bürgerrecht durch Geburt (ebenda V. 28), und war in Jerusalem ein Schüler Gamaliel's, eines Schriftgelehrten von anscheinend toleranter und gemäßigter Gesinnung, gewesen (ebenda 22, 3; 5, 34—39). Diese Umstände mögen wohl dazu beigetragen haben, daß die nationale Exclusivität des Juden in ihm ihre Schärfe verloren hatte (vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 31. 32), und er auf den Gedanken kommen konnte: „wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur thun, was das Gesetz sagt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz, da sie ja

*) Ap. Gesch. 2, 44—47; 4, 32—35. Die urchristliche Gütergemeinschaft hatte nicht den Zweck gemeinschaftlichen Erwerbes, sondern nur den gemeinschaftlichen Verzehrens des vorhandenen Besitzes Aller, in der sicheren Erwartung, daß er bis zur Wiederkunft Jesu ausreichen, oder daß der Vater das Nöthige zulegen werde, wenn man nur nach seinem Reiche trachte. (Mt. 6, 33. L. 12, 31.) Natürlich mußte das zu allgemeiner Verarmung führen.

zeigen, wie des Gesetzes Werk geschrieben ist in ihren Herzen, indem ihr Gewissen sein Zeugniß dazu giebt, und nachher die Gedanken sich unter einander verklagen oder auch entschuldigen" (Röm. 2, 14. 15). Damit verlor das mosaische Gesetz seine absolute Singularität, und die Scheidewand zwischen dem auserwählten Volke der Juden und der heidnischen Welt öffnete sich so weit, daß es möglich ward, die Lehre von der Stellvertretung bei der Gerechtigkeit und der Sühne der Ungerechtigkeit auf die Heiden zu übertragen*), und den, welcher sich durch Leiden und Sterben zum Messias-König der Juden (M. 15, 2) zu qualificieren gedacht hatte, zum Weltheiland zu erheben. Freilich konnte Paulus das nicht aus eigener Machtvollkommenheit thun, sondern bedurfte dazu eines himmlischen Mandats: ein Solches aber glaubte er bei der Vision vor Damaskus empfangen zu haben (Ap.-Gesch. 26, 17. 18; Galat. 1, 16). Übrigens hielt auch Paulus an der jüdischen Gottesvorstellung fest (Ap.-Gesch. 24, 14); darum blieb in seinen Augen ungeachtet seiner Heidenmission den Juden ihr Vorrang vor den Heiden unbenommen (Röm. 11, 1. 2. 18. 28. 29), ja — wie schon oben S. 13 angedeutet worden — bei Lichte besehen, war ihm die Heidenbekehrung nur ein von Jahve gewähltes Mittel zur schließlichen Beglückung seines auserwählten Volkes (Röm. 11, 25—27).

Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist bekanntlich die eine Wurzel des dogmatischen Christenthums; die andere ist die im neuen Testament durch das Johannis-Evangelium repräsentirte Lehre, daß in Jesus der göttliche Logos Fleisch geworden sei. Auf diese braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, es genügt zu bemerken, daß sie aus dem alexandrinisch-jüdischen Hellenismus und indirect aus der neuplatonischen Philosophie herstammt. Aus der Verbindung jener rein jüdischen und dieser im Kerne griechischen Wurzel ist in einer Zeit trüber Völkermischung und allgemeinen Sinkens der Bildung und Gesittung unter dem vorherrschenden Einfluß des griechischen Culturelements das Dogma der christlichen Kirche erwachsen, welches die Signatur der Ursachen und bedingenden Umstände seiner Entstehung und Ausbildung deutlich genug an der Stirne trägt. Für die erste Ansammlung der urchristlichen Gemeinden, die in den niederen Volksklassen stattfand (I. Korinth. 1, 26—29), können aber jene beiden Wurzeln des Dogmas unmöglich als Zugmittel gedient haben, denn wie hätte wohl bei den Angehörigen jener Volksklassen soviel Interesse und Verständniß (soweit von Letzterem überhaupt die Rede sein kann) entweder für die Dogmen der jüdischen Schriftgelehrten, oder für die transscendenten Speculationen der Neuplatoniker und ihrer jüdischen Nachahmer sich finden lassen?**) Dagegen war die

*) wenn auch nur unter gewissen Modalitäten und mit gewissen Consequenzen, auf welche näher einzugehen, hier indessen nicht nöthig ist.

**) Vgl. in Pfleiderers Urchristenthum die Parenthese auf S. 71, und I. Korinth. 3, 1. 2: „So konnte ich, Brüder zu euch nicht reden wie zu geistlichen, sondern

Lehre oder Verheißung von der nahe bevorstehenden Wiederkunft Jesu und den Herrlichkeiten, welche dann in dem von ihm zu gründenden Gottesreich seinen gläubigen Anhängern zu Theil werden würden, gewiß sehr geeignet, eine Anziehungskraft auf die unteren Volksklassen auszuüben*). Denn bekanntlich glaubt der Mensch sehr leicht das, was er wünscht; Leid und Not aber hatten wohl die Angehörigen jener Volksklassen alle mehr oder minder kennen gelernt, Verlangen nach dem Gegentheil davon trugen gewiß auch alle, und leichtgläubig genug, den bezüglichen Versprechungen in der Predigt des Evangeliums zu trauen, waren wenigstens Viele, da von irgend einer rationellen Volks-

---

wie zu Menschen von Fleisch, zu Unmündigen in Christus. Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise. Ihr vermochtet es noch nicht, ach! ihr vermöget es ja auch jetzt noch nicht. Denn noch seid ihr fleischlich." 9, 22: „den Schwachen bin ich schwach geworden um die Schwachen zu gewinnen."

*) Das war die Milch, welche Paulus den Korinthern zu trinken gab. I. Korinth. 6, 23: „Oder wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Wenn euch denn das Gericht über die Welt zusteht, seid ihr nicht würdig, Gericht zu halten über die geringfügigsten Dinge? Wisset ihr nicht, daß wir über Engel richten sollen, geschweige über Mein und Dein?" 10, 11; 11, 26; 15, 23—26: „Aber jeder an seiner Stelle" [wird zum Leben kommen]; „Christus als der Erstling, hernach die Seinigen bei seiner Ankunft, dann das Ende, wenn er Gott dem Vater das Reich übergiebt, wenn er vernichtet hat alle Herrschaft, Gewalt und Macht. Denn er muß König sein, bis er legt alle Feinde ihm unter die Füße. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet." 15, 51—53: „Siehe ich sage euch ein Geheimniß: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden in einem Nu, in einem Augenblick, mit dem letzten Trompetenstoß. Denn auf einen Trompetenstoß werden die Todten auferweckt werden unverweslich und wir werden verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muß Unverweslichkeit anziehen und dies Sterbliche Unsterblichkeit." II. Korinth. 5, 4: Wir seufzen unter diesem Leben in der Hülle gedrückten Gemüthes, weil wir gern nicht erst entkleidet, sondern lieber überkleidet werden möchten, auf daß das Sterbliche verschlungen werde vom Leben." I. Thessal. 1, 9. 10: „Die Leute erzählen selbst davon, wie wir bei euch Eingang gefunden, wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott, und zu erwarten seinen Sohn von den Himmeln, den er von den Todten erweckt hat, Jesus, der uns erlöst von dem Zorngericht, das da kommt." 2, 12: „— daß ihr möchtet würdig wandeln des Gottes, der euch berief zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit." 3, 13: „— zur Befestigung eurer Herzen, daß sie seien tadellos in der Heiligkeit vor Gott unserem Vater bei der Ankunft unsers Herrn Jesus mit allen seinen Heiligen." 4, 15—5, 2: „Denn das sagen wir euch mit einem Worte des Herrn: wir, die wir leben und hier belassen werden auf die Ankunft des Herrn, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen. Er, der Herr wird vom Himmel herab kommen, sowie der Ruf ergeht, die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallt; und es werden zuerst auferstehen die Todten in Christus, darauf werden wir, die wir leben und noch da sind, mit ihnen entrückt werden in die Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft, und hinfort werden wir bei dem Herrn sein allezeit. **So schöpft euch nun aus diesen Worten Zuspruch für einander.** Über die Zeiten und Fristen aber Brüder habt ihr nicht nöthig euch schreiben zu lassen; ihr wisset selbst zu gut, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht." 5, 23: „— und euer Geist, Seele und Leib werde unversehrt erhalten ohne Tadel auf die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi."

schulbildung in den Mittelmeerländern damals keine Rede war. Wer aber geneigt war, an die Wiederkunft Jesu zu glauben, der wollte sich natürlich auch den Lohn der Gläubigen dabei sichern, und war demnach bereit, ebenfalls jeden anderen Glauben anzunehmen, welcher nach der Behauptung des Verkündigers des Evangeliums eine Vorbedingung hierfür bildete.

So vortrefflich aber auch die Lehre von der nahe bevorstehenden Wiederkunft Jesu als Zugmittel für die erste Ansammlung urchristlicher Gemeinden sich bewährt haben mag, wird man doch nicht annehmen können, daß sie ein geeignetes Mittel gewesen sei, um aus den niederen Volksklassen gerade eine moralische Elite herauszuziehen. Die Moral kann in den urchristlichen Gemeinden schwerlich auf einem höheren Niveau gestanden haben als die äußere Sitte und die Intelligenz; wie es mit diesen beschaffen war, geht aber deutlich genug aus dem s. g. Zungenreden hervor. Im 14ten Kapitel des ersten Korintherbriefes spricht Paulus sich darüber, wie überhaupt über die Gnadengaben der Begeisterten, eingehend aus. Vers 26 giebt folgende Reihe derselben an: Psalm, Lehre, Offenbarung, Zunge, Auslegung. Offenbarung ist, wie sich aus Vers 30 in Verbindung mit 29 und 31 ergiebt, identisch mit Weissagung, oder — genauer gesagt — sie befähigt den, welchem sie zu Theil wird, zur Weissagung. Das Zungenreden bedarf der Auslegung durch einen Andern als den Zungenredner selbst (V. 27. 28.), an und für sich ist es unverständlich (V. 9. 14. 19). Vers 23: „Wenn also die ganze Gemeinde sich versammelte, und sie würden alle Zungen reden, und es kommen dann Ungeweihte oder Ungläubige herein, werden die nicht sagen, daß ihr von Sinnen seid?" Es ist nicht schwer zu erkennen, worum es sich hier handelt. Ohne Zweifel bestand das Weissagen in einer Schilderung der außerordentlichen Ereignisse, mit denen die Wiederkunft Jesu verbunden sein werde, und der Herrlichkeiten, welche die Gläubigen in dem alsdann beginnenden Gottesreiche zu erwarten hätten (vgl. I. Tessal. 4, 18 in der Anmerkung auf S. 54: „So schöpft euch nun ꝛc.). Dadurch brachte der Redner sich selbst und seine Zuhörer nach und nach in einen solchen Grad von Aufregung, daß Einer nach dem Andern anfing zu jauchzen, zu kreischen, zu heulen, zu brüllen ꝛc.*). Ein Ausleger trug natürlich seine eigne Phantasie dabei vor, und warum auch nicht? Die Eine war ja gerade so gut wie die Andere. Geriethen aber alle Theilnehmer an einem Conventikel in solche Ekstase, dann mußte ein hinzukommender Fremder freilich glauben, daß er in ein Tollhaus gerathen sei**). Auch ein Einzelner konnte sich, wenn

*) Man braucht nicht so mädchenhaft zartfühlend zu sein, daß man annimmt, die Zungenredner würden sich wohl mit Lallen und Stammeln begnügt haben.

**) Das erste Beispiel davon, daß ein ganzes urchristliches Conventikel in den Zustand des Zungenredens gerieth, ist aller Wahrscheinlichkeit nach derjenige Vorfall, welcher die Grundlage des christlichen Pfingstfestes bildet. Eine Andeutung davon

er seiner Phantasie den Zügel schießen ließ, wohl für sich allein in eine solche Art von Manie (οὐκ ἐροῦσι ὅτι μαίνεσθε; heißt es I. Korinth. 14, 23) versetzen, und Paulus selbst dankt seinem Gott, daß ihm das Zungenreden mehr zu Gebote stehe als den Korinthern allen; doch fügt er hinzu: „aber in der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande sprechen, damit ich auch Andere belehre, als zehntausend Worte mit der Zunge. Brüder, werdet nicht Kinder im Denken, sondern seid Kinder in der Bosheit; im Denken aber sollt ihr reif werden" (ebenda V. 18—20). Als nach und nach auch Personen von höherer Bildung sich den christlichen Gemeinden angeschlossen hatten, und die Hoffnung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Jesu mehr und mehr erlosch, da hörte auch das Zungenreden in den Gemeindeversammlungen auf; — ein deutliches Anzeichen davon, daß es mit dieser Hoffnung und dem durchgängig niedrigen Bildungsgrad der Gemeindeangehörigen zusammenhing.

Aber auch an directen Anzeichen dafür, daß die Moral in den urchristlichen Gemeinden auf keinem höheren Niveau stand als die Bildung, fehlt es nicht in den pauliniſchen Briefen. I. Korinth. 3, 3: „Ist ja doch Eifersucht und Hader unter euch zu Hause." 5, 1. 2: „Es soll ja bei euch Unzucht getrieben werden, überhaupt, und noch dazu von einer Art wie es nicht einmal bei den Heiden vorkommt, nämlich so, daß Einer seines Vaters Frau hat. Und ihr bewegt euch noch in Aufgeblasenheit und habt nicht vielmehr Trauer angestellt, auf daß aus eurer Mitte beseitigt werde, der solches begangen?" 5, 6: „Es sieht nicht gut aus mit eurem Ruhm." 9—13: „Ich habe euch im vorigen Briefe geschrieben, nicht zu verkehren mit Unzüchtigen, das heißt nicht im Allgemeinen mit den Unzüchtigen dieser Welt, oder den Habsüchtigen und Räubern, oder Bilderdienern; da müßtet ihr ja aus der Welt hinausgehen. Sondern ich meinte den Verkehr mit sogenannten Brüdern, wo deren Einer wäre ein Unzüchtiger, oder Habsüchtiger, oder Bilderdiener, oder Lästerer, oder

---

hat sich noch in den Worten (Ap. Gesch. 2, 13) erhalten: „Andere" [von den unbetheiligten Zuschauern] „aber spotteten und sagten, sie sind voll süßen Weines," denn das stimmt sehr gut zu den oben angeführten Worten des Paulus: „werden die nicht sagen, daß ihr von Sinnen seid?" Im Übrigen ist es freilich dem Verfasser der Apostelgeschichte, welcher auch das Lukasevangelium geschrieben und sich schon in diesem als Schöngeist gezeigt hat, so wohl gelungen, jenen Vorfall mit einem Nimbus des göttlich Wunderbaren zu umhüllen (vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 553), daß noch gegenwärtig nicht nur an dem im Kalender als Pfingsten bezeichneten Tage man sich in jeder christlichen Kirche davon überzeugen lassen kann, daß vor 1800 und so und so viel Jahren auf ein gewisses Haus im damaligen Jerusalem wirklich der heilige Geist in der Gestalt feuriger Zungen vom Himmel herab ausgegossen worden ist, sondern auch um dieselbe Zeit des Jahres alle der Unterhaltungslitteratur angehörigen Zeitschriften von poetischen Elaboraten strotzen, deren Verfasser sich bemühen, das Zungenreden in zeitgemäßer Form zu erneuern, und der heidnischen Frühlingsfeier durch eine Zuthat von christlich-dogmatischer Würze den rechten haut goût zu verleihen.

Trunkenbold, oder Räuber, mit dem solltet ihr auch nicht Tischgemeinschaft haben. Was geht mich das Richten über die draußen an? Habt ihr nicht die drinnen zu richten? Die draußen wird Gott richten. Werfet den schlechten hinaus aus eurer eigenen Mitte." 6, 5—11: „Ich sage es zu eurer Beschämung: soll denn kein weiser Mann unter euch sein, auch nicht Einer, der einem Bruder gegenüber schlichten kann? sondern Bruder muß gegen Bruder streitführen, und das bei Ungläubigen? Es heißt in alle wege für euch schon herunterkommen, daß ihr Klagen unter einander habt. Warum lasset ihr euch nicht lieber Unrecht thun? warum euch nicht lieber berauben? Statt dessen übt ihr selbst Unrecht und Raub, und das an Brüdern. Oder wisset ihr nicht, daß Ungerechte Gottes Reich nicht erben sollen? Täuschet euch nicht: weder Unzüchtige, noch Bilderdiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Männerschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden Gottes Reich erben. Nun dergleichen war einst Einer und der Andere von euch, aber ihr ließet euch abwaschen, ihr wurdet geheiliget, ihr wurdet gerechtfertigt" [nicht durch eigne Besserung, sondern] „durch den Namen des Herrn Jesus Christus und den Geist unseres Gottes." 11, 17—22: „Das aber kann ich, da ich am verordnen bin, nicht loben, daß eure Zusammenkünfte nicht zum Guten sondern zum Schlechten führen. Fürs erste höre ich, daß es Spaltungen giebt, wenn ihr Versammlung haltet, und zum Theil glaube ich es. Es muß ja Parteiungen bei euch geben, damit die Bewährten unter euch offenbar werden. Wenn ihr also Versammlung habt, so kommt es nicht zum Essen des Herrenmahles, denn jeder nimmt sich beim Essen seine eigne Mahlzeit vorweg; da hungert denn der Eine, während der Andere in Wein schlemmt. Habt ihr etwa keine Häuser zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes, und legt es auf die Beschämung derer an, die nichts haben? Was soll ich zu euch sagen? Soll ich euch loben? Hierin kann ich es nicht." II. Korinth. 12, 20. 21. „Denn ich fürchte, wenn ich komme, möchte ich euch nicht finden, wie ich euch wünsche, und ihr möchtet mich finden, wie ihr es nicht wünscht; es möchte da sein Streit, Eifersucht, Zorn, Hader, Verläumdung, Lästerung, Aufblähung, Unordnung; mein Gott möchte mich bei meinem Wiederkommen demüthigen bei euch, und ich dürfe beklagen, daß so Viele, die zuvor gesündigt, nicht bereuen gelernt haben die Unreinigkeit, Unzucht und Schwelgerei, die sie verübet." 13, 2: „Ich habe es zuvor gesagt und sage es zuvor, nämlich wie ich das zweitemal da war und jetzt da ich abwesend bin, denen, die zuvor gesündigt haben, und den andern Allen, daß ich, wenn ich noch einmal komme, keine Schonung kennen werde."

Wären die Zustände der urchristlichen Gemeinden gleich nach ihrer ersten Ansammlung in moralischer Hinsicht musterhaft gewesen,

dann würden sie schwerlich in hundert Jahren so tief gesunken sein, daß Hermas das düstere Bild von ihnen hätte entwerfen können, welches in seinem (nach Pfleiderer, Urchristenthum, S. 853) zwischen 140 und 156 n. Chr. G. geschriebenen „Hirten" enthalten ist: „Nicht blos gab es viele Abtrünnige, welche aus Leidensscheu oder Liebe zum Reichthum den Glauben verleugnet hatten, sondern auch innerhalb der Gemeinde fehlte es nicht an Heuchlern, Lehrern der Schlechtigkeit, leeren Schwätzern, die in ihrem Wissensdünkel sich zu Lehrern aufwarfen, Parteisüchtigen, welche Spaltungen anstifteten, Wankelmüthigen und Lauen, die nicht lebendig und nicht todt sind; insbesondere wird lebhaft geklagt über die Reichen, die in ihren vielen Geschäften verstrickt sind, und aus Furcht, angebettelt zu werden, nicht zu den Dienern Gottes sich halten, sondern ihre eignen Wege gehen. Für sie giebt es keine Rettung als durch Beschneidung ihres Reichthums, wie dies Hermas an sich selbst erfahren hatte. Selbst unter den Diakonen gab es solche, welche ihr kirchliches Amt dazu mißbrauchten, Wittwen und Waisen zu berauben, und sich selbst zu bereichern. Auch sonst war an den Vorstehern der Gemeinde ein giftiger Parteigeist und ehrgeiziges Streberthum zu tadeln, so daß Hermas ihnen vorhält: wie wollt ihr die Auserwählten des Herrn erziehen, die ihr doch selbst keine Zucht habt? Um dieser traurigen Zustände willen erschien die Kirche dem Hermas beim ersten Gesicht unter dem Bilde einer Greisin, deren Kraft gebrochen und Blüthe verwelkt ist." (Nach Pfleiderer, Urchristenthum S. 860. 861; vgl. auch Ep. Jak. 4, 1 bis 5, 6). Die Schuld eines solchen Zustandes läßt sich nicht etwa auf die bereits stattgehabten Verfolgungen der Christen durch die heidnische Reichsregierung schieben, und in den Märtyrern ein Beweis dafür finden, daß er vorher wesentlich besser gewesen sei. Denn der regelmäßige Anlaß des Märtyrerthums war die Weigerung der Christen, den heidnischen Göttern zu opfern oder sonst äußerlich Verehrung zu bezeigen. Diese Weigerung beruhte darauf, daß die Christen in jenen Göttern höllische Dämonen sahen, und überzeugt waren, daß, wenn sie dem Ansinnen, ihnen zu opfern ꝛc. Folge leisteten, sie ihre Aussicht, das Reich Gottes zu ererben, verscherzen und am Tage des Gerichts dem ewigen Feuer würden überantwortet werden. Was ihnen die Willenskraft zum Ertragen des Märtyrertodes gab, war also nicht ein sittliches Pflichtbewußtsein sondern der Aberglaube.

Aus den beiden Wurzeln des christlichen Dogmas sproßten gleich Anfangs wilde Schößlinge empor: aus der Logoslehre die nebelhaften Phantasmagorien der Gnostiker, aus der Freiheit vom mosaischen Gesetz, welche Paulus gemäß seiner Rechtfertigungslehre den Heidenchristen vindicirt hatte (Galat. 3, 8—14), der sittliche Libertinismus, — und beide verwuchsen dannn auch mit einander. Dem Gnosticismus suchten die Autoritäten der Kirche, — wozu sich inzwi-

schen die einzelnen Gemeinden zusammengeschlossen hatten, — dadurch zu wehren, daß sie das kirchliche Dogma ausbildeten und fest formulirten. Von den beiden gegebenen Wurzeln desselben setzte die Eine den anthropomorphen Monotheismus des Judenthums und eine Behandlung ethisch-religiöser Fragen nach Analogie des bürgerlichen Rechtes (vgl. oben S. 19) voraus, die Andere die platonische Ideenlehre, d. h. eine Hypostasirung abstracter Gedanken zu metaphysischen Realitäten; Beide waren deshalb innerlich hohl, ohne einen Kern von Wahrheit. Aus ihrer Combination ließ sich schlechthin nichts Anderes herausspinnen als ein Gewebe von widersinnigen oder unverständlichen Dogmen. Gerade das paßte aber für eine Zeit rückläufiger Culturbewegung, in welcher die Verdunkelung des Bewußtseins von Generation zu Generation zunahm, und das allgemeine Verlangen nicht auf Erkenntniß, sondern auf Mysterien gerichtet war. Denn Geheimnisse findet, wer darnach sucht, nirgends leichter als in dem, was leer an Sinn und voll von Widersprüchen ist.

„Ich kenn' es wohl, so klingt das ganze Buch;
ich habe manche Zeit damit verloren,
denn ein vollkommner Widerspruch
bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren.
Mein Freund, die Kunst ist alt und neu:
es war die Art zu allen Zeiten,
durch drei und eins, und eins und drei,
Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.
So schwätzt und lehrt man ungestört;
wer will sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.
Die hohe Kraft
der Wissenschaft,
der ganzen Welt verborgen!
Und, wer nicht denkt,
dem wird sie geschenkt;
er hat sie ohne Sorgen."

Dem Libertinismus suchte man theils dadurch zu wehren, daß der bloße Glaube für unzulänglich, und seine Fruchtbarkeit in guten Werken für wesentlich mit nothwendig zur Rechtfertigung erklärt wurde, — so von dem Verfasser des Jakobus-Briefes, Luthers „stroherner Epistel"; — theils dadurch, daß man den Mangel der objectiven Autorität eines äußerlich gegebenen Gesetzes durch ein inneres praktisch-sociales Princip, die Liebe (*ἀγάπη*), auszugleichen suchte. Dies Letztere hatte schon Paulus gethan (Galat. 5, 6. 13. 14. I. Thessal. 4, 9. I. Korinth. 8, 1. 3; 12, 31—14, 1. Röm. 13, 8—10; 14, 15. Philipp. 2, 1. 2), mitunter auf das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe im Sinne von M. 12, 29—31 hinweisend (Galat. 5, 14. Röm. 13, 8—10), ohne zu beachten, daß er

durch den Satz: „bleibend ist Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; die Liebe aber ist das Größte unter ihnen. Die Liebe obenan, dann möget ihr nach den Begeistungen trachten ꝛc." (I. Korinth. 13, 13; 14, 1) gewisser Maaßen in Widerspruch mit seiner Rechtfertigungslehre gerieth. Denn die Rechtfertigung ist und bleibt doch das höchste Ziel des Christen; wird aber der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt, ohne Gesetzeswerke (Galat. 2, 16. Röm. 3, 28), und ist der Glaube durch Liebe wirksam (Galat. 5, 6), — d. h. ist die Liebe das Mittel, wodurch der Glaube Werke hervorbringt, — so kann doch unmöglich die Liebe höher geschätzt werden als der Glaube. Allein Paulus meinte die Worte I. Korinth. 13, 13; 14, 1 schwerlich in dem absoluten Sinne, in welchem sie heute gewöhnlich angeführt werden, sondern wollte nur sagen, daß in dem geselligen Leben der Gemeinde, in dem Verkehr ihrer Mitglieder unter einander, die Liebe oben an stehen müsse, und wichtiger sei als die Begeistungen, als das Weissagen und Zungenreden, für welche ja Glaube und Hoffnung die Grundlage bildeten. Während aber bei Paulus die Liebe nur als eine andere Bezeichnung des den Heiden ins Herz geschriebenen Gesetzes (Röm. 2, 15) erscheint, sucht der Verfasser des Johannis-Evangeliums (13, 34. 35; 14, 15. 21. 23. 24. 28. 31; 15, 9—17) ihr eine mystische Bedeutung zu geben, indem er sie mit der Vorstellung von Jesu als den Mittler zwischen Gott und der Welt, — dem Fleisch gewordenen göttlichen Logos — verquickt. Der eigentliche Apostel für das Evangelium der Liebe ist jedoch bekanntlich der Verfasser des ersten Johannis-Briefes (2, 10. 15; 3, 1. 10. 11. 16—18. 23; 4, 7—5, 4). Während es im Johannis-Evangelium heißt: „Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es der mich liebt. Wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihm meine Liebe halten, und werde ihm erscheinen. — — — Wenn Einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen" (14, 21. 23), sagt der Verfasser des Briefes: „Darauf steht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat, und hat seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden. — — — Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat" (4, 10. 19). Diesem geht also die Liebe Gottes der Liebe des Menschen vorauf, jenem umgekehrt. Weiter heißt es im ersten Johannisbrief: „Geliebte lasset uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und jeder, der liebt, aus Gott geboren ist, und Gott erkennt. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, weil Gott Liebe ist. — — — Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, so sind wir auch schuldig einander zu lieben. Gott geschaut hat niemand jemals; lieben wir einander, so ist er bleibend in uns, und seine Liebe ist vollendet in uns; weil er uns von seinem Geiste gegeben hat. — — — Wer nun bekennt daß Jesus der Sohn Gottes

ist, in dem bleibt Gott und er bleibt in Gott. Und wir haben bekannt und geglaubt die Liebe, welche Gott zu uns hat. Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm. — — — Wenn einer sagt: ich liebe Gott und haßt seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn, der seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen. Und dies ist das Gebot, das wir von ihm haben, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. Jeder der glaubt, daß Jesus der Christus ist, ist aus Gott erzeugt. Und jeder, welcher den*) Erzeuger liebt, liebt auch den, der aus ihm erzeugt ist. Daraus ergiebt sich, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote thun. Denn dies ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten" (4, 7. 8. 11—13. 15. 16. 20. 21; 5, 1—3). Hier haben wir die unio mystica mit der Liebe als Vehikel auf ihrer Höhe, aber die Ableitung der praktisch socialen Consequenz daraus beruht auf handgreiflichen Sophismen. Daß wir nicht unsichtbare Objecte (d. h. bloße Vorstellungen oder Phantasmen) lieben würden, wenn wir die Liebe nicht vorher sichtbaren oder überhaupt sinnlich wahrnehmbaren Objecten gegenüber kennen gelernt hätten, mag man zugeben; aber wer einen oder eine gewisse Anzahl seiner Mitmenschen haßt, dem ist doch nicht deshalb die Liebe zu sinnlichen Objecten überhaupt unbekannt. Daß aber, wer einen Vater liebt, stets auch dessen Kinder liebe, ist (von der darin steckenden *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* abgesehen) ein Satz, den die Erfahrung sicherlich nicht bestätigt. Einen andern Gott als seine eigene Gottesvorstellung kann niemand lieben, weil er keinen anderen kennt. Daß es aber möglich ist, diesen sehr warm zu lieben und zugleich seine Nebenmenschen zu hassen, zu verleumden, und zu mißhandeln, beweist sowohl die alltägliche Erfahrung**) wie die Geschichte. Aus

*) Während der griechische Text lautet: *καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*, übersetzen Luther: „und wer da liebet den, der ihn geboren hat, der liebet auch den, der von ihm geboren ist;" de Wette: „und jeder, der den liebet, der ihn geboren hat, liebet auch den der von ihm geboren ist;" Weizsäcker: „und jeder, der seinen Erzeuger liebt, liebt auch den, der von ihm geboren ist." Diese Übersetzungen scheinen davon auszugehen, daß die voraufgehenden Worte: *Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* („Jeder, welcher glaubt, daß Jesus der Christus ist, ist aus Gott erzeugt") mit dem Subject des folgenden Satzes, dem Liebenden, in Verbindung zu setzen seien, nicht mit dem Object, dem Geliebten (das heißt mit *ὁ ἀγαπῶν* nicht mit *τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*), wodurch jedoch der einfache Sinn der Stelle verdunkelt wird, zumal da man dann weiter dazu kommen könnte, das „ihm" in den Worten: „der von ihm geboren ist" auf den Liebenden statt auf Gott zu beziehen. Die beiden ersten Verse des fünften Capitels enthalten einen formell ganz correcten Schluß, nämlich den Obersatz: „wer glaubt, das Jesus der Christus ist, ist aus Gott erzeugt;" den Untersatz: „wer den Erzeuger liebt, liebt auch den aus ihm Erzeugten;" und den Schlußsatz: „wer also Gott liebt, liebt auch jeden, der an Jesus als den Christus glaubt." Daß auch der Liebende ein Christ sei, ist als selbstverständlich stillschweigend vorausgesetzt.

**) Vgl. „Die Religion der kommenden Zeit, Bekenntnisse und Studien über Moral, Religion und Kirche, von einem modernen Theologen" S. 3.

der Gottesliebe sind die Bekehrungen ganzer Volksstämme zum Christenthum mit Feuer und Schwert, die Kreuzzüge und Religionskriege, die Ketzergerichte und Hexenprozesse entsprungen, in welchen von menschlicher Bruderliebe nicht viel zu finden ist. Der Verfasser des ersten Johannisbriefs scheint auch seinen eignen Argumentationen nicht recht zu trauen, da er schließlich die Liebe zu Gott als das Halten seiner Gebote definirt, nachdem er eben vorher es als ein göttliches Gebot bezeichnet hat, daß, wer Gott liebe, auch seinen Bruder lieben müsse.

Gewöhnlich wird zu jeder Zeit und an jedem Orte diejenige Tugend am meisten angepriesen und empfohlen, welche am wenigsten in Übung steht. Denn, wenn mit Einer das Gegentheil der Fall ist, so fehlt das Motiv zu ihrer Anpreisung; und würde eine Tugend irgendwo und wann zur allgemeinen Gewohnheit werden, so würde sie sicher für etwas so Selbstverständliches und Natürliches gelten, daß von ihr kaum noch die Rede wäre. Wir dürfen deshalb aus dem ersten Johannisbrief nicht schließen, daß die unio mystica mit Gott und den Nebenmenschen in der Liebe einen ausgedehnten Bestand in den urchristlichen Gemeinden gehabt habe; vielmehr dient er zur Unterstützung dessen, was wir aus dem Jakobusbrief, dem „Hirten" des Hermas und anderen Quellen*) direct erkennen: daß der Sittenzustand in jenen Gemeinden um die Mitte des 2ten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung**) keineswegs ein exemplarisch guter war.

Wenn man die Stellen des neuen Testaments, welche von der Liebe handeln, durchsieht, so findet man darunter keine, in welcher auch nur ein Versuch gemacht wäre, das Wesen der Liebe als eines innerlichen (subjectiven) Gemüthszustandes näher darzulegen. Entweder wird der Liebe blos lobend und empfehlend gedacht (z. B. I. Thessal. 4, 9. II. Thessal. 1, 3. Röm. 12, 9. Galat. 5, 22. Philipp. 2, 1. 2. Ephes. 3, 18; 4, 15. 16. Colossi. 2, 2), oder es wird das Motiv angegeben, aus welchem sie entspringt oder entspringen soll — weil Gott (Jesus) sie geboten hat und selbst die Liebe ist (Galat. 5, 14. Röm. 13, 8. 9. Ev. Joh. 15, 12. I. Joh. 3, 23; 4, 7. 11. 12. 16. 21. Jak. 2, 8. I. Timoth. 1, 5) —; auch werden Wege bezeichnet, die zur Liebe führen (I. Petr. 1, 22: Reinigung der Seelen durch Gehorsam gegen die Wahrheit zu unverstellter Freundschaft (*φιλαδελφία*); II. Petr. 1, 5—7: Herstellung jedes nachfolgenden Gliedes in dem vorausgehenden dieser Reihe: Glaube, Tugend, Erkenntniß, Enthaltsamkeit,

*) Vgl. Pfleiderer, Urchristenthum S. 641. 643. 644. 681. 684. 685. 692. 815. 817. 831. 836. 839. 843. 844.

**) Schon oben S. 22 ist bemerkt, daß das Evang. Johannis ein theologisches Lehrbuch aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. Geb. sei. Der erste Johannis- und der Jakobus-Brief gehören ungefähr derselben Zeit an, sind aber wahrscheinlich noch etwas jünger als das Evang. Johannis, welches etwa im Jahre 140 entstanden sein mag; Pfleiderer, Urchristenthum S. 778. 792 Note *, 853. 868.

Geduld, Frömmigkeit, Freundschaft [φιλαδελφία], Liebe); hauptsächlich aber handelt es sich um die Äußerungen und Wirkungen der Liebe, um das praktische Verhalten, wozu sie den, welchen sie erfüllt, bestimmt oder bestimmen soll, oder einen vortheilhaften Einfluß, den sie auf dessen Character ausübt. Da heißt es z. B. „die Erkenntniß bläht auf, die Liebe erbaut" (I. Korinth. 8, 1); „wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht und in ihm ist kein Anstoß" (I. Joh. 2, 10); „die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit" (Colossi. 3, 14; der Sinn dieses Ausdrucks ist freilich dunkel); „der Glaube, der durch Liebe wirksam ist", . . . „dienet einander in der Liebe" (Galat. 5, 6. 13); „lasset uns nicht lieben mit Reden oder mit der Zunge, sondern in That und Wahrheit" (I. Joh. 3, 18); „weil Liebe eine Menge von Sünden bedeckt" (I. Petr. 4, 8); „die Liebe ist langmüthig, die Liebe ist gütig, die Liebe neidet nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht, sie verletzt die Sitte nie, sie sucht nicht ihren Vortheil, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt nicht Böses nach; sie freut sich nicht über dem Unrecht, sie freut sich vielmehr mit der Wahrheit. Sie deckt alles zu, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe fällt nie dahin" (I. Korinth. 13, 4—8); „die Liebe bereitet dem Nächsten nichts Böses" (Röm. 13, 10); „wenn nun dein Bruder um einer Speise willen gekränkt wird, so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß" (Röm. 14, 15); „einander tragend in Liebe" (Epheß. 4, 2); „daran haben wir die Liebe erkannt, daß jener sein Leben für uns gelassen hat, und so sind wir schuldig, das Leben für die Brüder zu lassen. Wer das Gut der Welt hat, und sieht seinen Bruder darben und schließt sein Herz vor ihm zu, wie soll die Liebe Gottes in ihm bleiben?" (I. Joh. 3, 16. 17); „Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde einsetzt" (Ev. Joh. 15, 13). Allgemein ausgedrückt soll die Wirkung der Liebe darin bestehen, daß der, welcher von ihr beseelt ist, die Gebote Gottes (Jesu) befolgt oder das Gesetz erfüllt (Röm. 13, 8. 10. Ev. Joh. 14, 15. 21. 23; 15, 10. I. Joh. 5, 2. 3. Hebr. 6, 10). Endlich wird auch noch in ein paar Stellen eines Lohnes der Liebe gedacht (Röm. 8, 28. Jak. 1, 12).

Hierbei fällt zunächst auf, daß wir in einen Cirkel gerathen, wenn die Liebe einerseits aus dem Gehorsam gegen ein Gebot Gottes (eben das, ihn selbst und einander zu lieben) entspringen, andererseits aber den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote überhaupt (also auch gegen das der Liebe) bewirken soll. Da ferner jede Erklärung über das subjective Wesen der Liebe als eines Gefühlszustandes oder einer Gemüthsstimmung fehlt, so müssen wir annehmen, daß dieses Wort in dem Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs verstanden werden solle. Im Deutschen bezeichnet darnach Liebe das Gefühlsverhältniß zu einem Gegenstande, von welchem der Liebende weiß, daß durch denselben in ihm (dem Liebenden selbst) angenehme Empfin-

dungen erweckt werden können. So sagen wir von jemandem, er liebe eine wohlbesetzte Tafel, ein gutes Glas Wein, gesellige Unterhaltung, Spiel und Tanz, Musik und Theater, Hunde und Pferde, Jagd und Sport ꝛc. ꝛc., vor Allem aber gebrauchen wir das Wort in sensu stricto zur Bezeichnung der Anziehungskraft, welche die beiden Geschlechter auf einander ausüben. Weiter sprechen wir auch von Mutterliebe, Vaterliebe, Kindesliebe, Geschwisterliebe, Freundesliebe, Vaterlandsliebe, Liebe zur Ordnung, zur Reinlichkeit, zur Arbeit, zu Kunst und Wissenschaft ꝛc., aber in allem Dem fehlt die Rücksichtnahme auf die innere Selbstbefriedigung, welche dem Liebenden durch den geliebten Gegenstand zu Theil wird, durchaus nicht, denn die angenehmen Empfindungen, worauf sie beruht, — oder worin sie besteht, — brauchen ja nicht immer sinnlicher Natur zu sein. Nach der Brihadaranyaka-Upanishad II, 4, 5 sprach Yâjnavalkya zu seiner Gattin Maitreyî:

„Nicht aus Liebe zum Gatten ist, o Beste, uns der Gatte lieb, „sondern aus Liebe zum Selbst ist uns der Gatte lieb. Nicht „aus Liebe zur Gattin ist, o Beste, uns die Gattin lieb, sondern aus Liebe zum Selbst ist uns die Gattin lieb.*) Nicht „aus Liebe zu den Söhnen sind, o Beste, uns die Söhne lieb, „sondern aus Liebe zum Selbst sind uns die Söhne lieb. Nicht „aus Liebe zum Reichthum ist, o Beste, uns der Reichthum „lieb, sondern aus Liebe zum Selbst ist uns der Reichthum „lieb. Nicht aus Liebe zum Priesterstand ist, o Beste, uns „der Priesterstand lieb, sondern aus Liebe zum Selbst ist uns „der Priesterstand lieb. Nicht aus Liebe zum Kriegerstand ist, „o Beste, uns der Kriegerstand lieb, sondern aus Liebe zum „Selbst ist uns der Kriegerstand lieb. Nicht aus Liebe zu den „Stätten sind, o Beste, uns die Stätten lieb, sondern aus Liebe „zum Selbst sind uns die Stätten lieb. Nicht aus Liebe zu „den Göttern sind, o Beste, uns die Götter lieb, sondern aus „Liebe zum Selbst sind uns die Götter lieb. Nicht aus Liebe „zu den Wesen sind, o Beste, uns die Wesen lieb, sondern aus „Liebe zum Selbst sind uns die Wesen lieb. Nicht aus Liebe „zu Allem ist, o Beste, uns Alles lieb, sondern aus Liebe zum „Selbst ist uns Alles lieb. Das Selbst muß, o Beste, gesehen, „gehört, gedacht und mit Aufmerksamkeit verfolgt werden. „Maitreyî! Durch das Sehen, Hören, Denken und Erkennen „des Selbst ist, o Beste, Alles gekannt."**)

Ihrer Beziehung auf das Selbst des Liebenden als Motiv und Zweck, welche durchweg in der Liebe enthalten ist, waren sich also die indischen Waldphilosophen schon lange vor der Entstehung

*) Vgl. Epheſ. 5, 28: Wer seine eigene Frau liebt, der liebt sich selbst.
**) Nach der Übersetzung von O. Böhtlingk, St. Petersburg 1889.

des Christenthums wohlbewußt. Die griechische Sprache hat namentlich zwei Worte, welche ins Deutsche mit „Liebe" übersetzt werden: ἔρως und ἀγάπη, und von diesen wird nur das Letztere*) im neuen Testamente gebraucht. Ἔρως ist das aus der Liebe entspringende Verlangen nach Genuß, im engern und eigentlichen Sinn die Geschlechtsliebe; daraus folgt aber noch nicht, daß die begehrliche, d. h. nach Selbstbefriedigung strebende, Liebe von dem Begriff der ἀγάπη ausgeschlossen sei (vorausgesetzt auch, daß es eine von solchem Streben freie Liebe gäbe), denn jede reich entwickelte Sprache hat ja manche Synonyma, deren Begriffskreise mehr oder weniger zusammenfallen. Meine Kenntniß der altgriechischen Sprache und Litteratur reicht nicht aus, um mir über den Sprachgebrauch von ἀγάπη zu der Zeit als die Schriften des neuen Testaments entstanden, ein Urtheil direct zu ermöglichen; aus dem Refrain: Ζώη μοῦ σᾶς ἀγαπῶ von Lord Byrons „Maid of Athens, ere we part", und aus einigen Stellen in dessen Remarks on the Romaic or modern Greek language with specimens and translations glaube ich jedoch schließen zu dürfen, daß im Neugriechischen der Begriff von ἀγάπη die Geschlechtsliebe mit umfaßt, und es scheint mir kaum denkbar, daß eine Ausdehnung des Begriffs in dieser Richtung während der christlichen Zeit sollte stattgefunden haben. Fiel aber schon zur Zeit der Entstehung des Christenthums die Geschlechtsliebe mit unter den Begriff von ἀγάπη, so kann der Sinn, welchen dieses Wort damals im gewöhnlichen Sprachgebrauch hatte, von dem heutigen Sinn des deutschen Wortes Liebe nicht wesentlich verschieden gewesen sein, und der Unterschied desselben von ἔρως wohl nur darin bestanden haben, daß ἀγάπη die ruhigere dauernde Gemüthsstimmung bedeutete, ἔρως dagegen die vorübergehende Aufregung derselben zur Begierde.

Treten wir nun mit diesem Begriff von ἀγάπη an die oben angeführten Auslassungen der neutestamentlichen Autoren über dieselbe heran, so drängt sich uns zunächst das Bedenken auf, daß Niemand im Stande ist, Empfindungen und Gefühle willkührlich in sich hervorzurufen. Über Erinnerungen, Vorstellungen und Gedanken hat der Wille eine gewisse Macht, aber zu dem allgemeinen psychologischen Character der Empfindungen und Gefühle gehört gerade, daß sie im Bewußtsein nur unwillkührlich auftreten. Darum kann auch niemand das Gefühlsverhältniß, welches den Namen Liebe führt, mit Bezug auf einen gewissen Gegenstand um deswillen in sich erzwingen, weil ihm das von irgend einer Autorität, sie möge so hoch sein, wie sie wolle, geboten worden ist. Wenn die nothwendige Prämisse dafür fehlt, wenn der zu liebende Gegenstand nicht geeignet ist, in dem Liebensollenden angenehme Empfindungen zu erregen (wovon

*) Daneben auch φιλαδελφία (Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1), welche jedoch in den petrinischen Briefen (I, 1, 22; II, 1, 7) als eine niedrigere Stufe erscheint.

der Grund auch in dem Character des Letzteren liegen kann), so wird ungeachtet eines selbst göttlichen Gebots keine Liebe zu Stande kommen. Jedenfalls ist eine Liebe aus Gehorsam gegen das Gebot eines persönlichen Gottes nicht echter als die Frömmigkeit der Soldaten, die auf militärisches Commando in die Kirche marschiren. Ebensowenig wie die Bereitwilligkeit, den Geboten Gottes zu gehorchen, kann die Überzeugung davon, daß Gott uns liebe, in uns eine Nächsten- oder Bruderliebe auch für solche Personen hervorrufen, bezüglich welcher die erwähnte Prämisse fehlt. Überdies aber läge in dieser Überzeugung gar nicht unmittelbar ein Motiv für die Nächstenliebe, sondern zunächst nur ein Motiv, unsererseits Gott wieder zu lieben, und erst aus dieser Gegenliebe würde dann die Bereitwilligkeit folgen, seinen Geboten zu gehorchen, also auch dem Gebot der Nächstenliebe, so daß wir auf das erste Motiv zurückgeführt würden. Da *ἀγάπη* nicht blos „Liebe", sondern auch „Liebesbeweis", und das Zeitwort *ἀγαπᾶν* nicht blos „Liebe fühlen" sondern auch „Liebe bethätigen" bedeutet, so könnte man jenes Bedenkens wegen sich der Annahme zuneigen, daß die Empfehlung der Liebe im neuen Testament nicht heiße: man solle gegen Jedermann wirklich Liebe fühlen, sondern nur: man solle sich gegen Jedermann so benehmen, als ob man für ihn Liebe fühle; m. a. W. daß jener Empfehlung nicht die oben S. 59 vorausgesetzte Absicht zu Grunde liege, den Mangel der objectiven Autorität eines äußerlich gegebenen Gesetzes durch ein innerliches praktisch-sociales Princip auszugleichen, sondern nur die, den Inhalt der göttlichen Gebote, welcher sich nicht mehr aus einem äußerlich gegebenen Gesetz entnehmen ließ, nach der Analogie der Liebesbethätigung zu bestimmen, ebenso wie in dem alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe die Selbstliebe als Analogon dient, und dieses Gebot nichts Anderes sagt, als: „thue Anderen, was du willst, daß sie dir thun sollen". Allein abgesehen davon, daß ein solches Verständniß doch kaum mit den Worten der hauptsächlichsten von der Liebe handelnden Stellen des neuen Testaments vereinbar sein möchte, würden wir dabei auch in einen Cirkel gerathen, weil die Liebe sich ja in der Erfüllung der göttlichen Gebote äußern soll. Sie setzt also, um sich bethätigen zu können, schon diese Gebote mit einem bestimmten Inhalt als anderweitig gegeben voraus, und kann nicht ihrerseits erst durch ihre Bethätigung ein diesen Inhalt bestimmendes Analogon liefern.

Wenn eine andere Person den Gegenstand der Liebe bildet, (und nur mit diesem Falle haben wir es ja zu thun,) dann hat sie entweder einen Naturtrieb zur Grundlage (Geschlechtsliebe, Mutterliebe), oder sie setzt eine enge und andauernde Lebensgemeinschaft des Liebenden mit jener Person voraus, ohne doch hieraus allein unausbleiblich zu folgen. Vaterliebe, Kindesliebe, Geschwisterliebe beruhen mehr oder minder auf beiden Grundlagen zugleich, und die enge und an-

dauernde Lebensgemeinschaft trägt das Ihrige zur Befestigung und Veredlung der beiden vorgenannten schon aus dem Naturtrieb allein entspringenden Arten der Liebe bei, während auf ihr allein die Freundesliebe beruht. Über diesen Kreis von Personen hinaus giebt es thatsächlich keine Liebe, sondern höchstens noch Illusionen über ihr Bestehen, und der chinesische Philosoph Mang-tsze (Mencius, 371 bis 288 v. Chr. Geb.) hatte so unrecht nicht, wenn er die Lehre des Mih Teih von der allgemeinen Menschenliebe verwarf. Darum aber, weil Letztere eine hohle Phrase ist, verliert der moralische Grundsatz: „verletze Niemanden, sondern sei stets bereit Andern nach Kräften zu helfen" nicht seine allgemeine Gültigkeit; es handelt sich hier nur um die Einsicht, daß die Liebe ihm nicht allgemein als subjective Grundlage dienen kann. Und zwar kann sie das deshalb nicht, weil in ihr die Rücksicht auf das eigne Selbst des Liebenden, auf die Befriedigung seines Verlangens nach Glückseligkeit höherer oder niederer Art, — auf die Steigerung seines Selbstgefühls, — wenn auch in der Regel nur unbewußt als dunkle Empfindung enthalten ist. Dieser Kern der Liebe verträgt sich ganz wohl mit einer Opferwilligkeit zu Gunsten des Geliebten, zumal bei der Geschlechts- und der Mutterliebe, welche die natürlichen Mittel sind, um die Gattung auf Unkosten der Individuen durch deren Willen zu erhalten. Das Mitleid mit dem Leid des Geliebten oder die Vorempfindung des eignen Leides nach seinem Verlust können für den Willen des Liebenden ein mächtigeres Motiv sein als die Vermeidung des zu bringenden Opfers, selbst wenn es das des eignen Lebens sein sollte. Auch ist es nicht nöthig, daß die Vergleichung dieser Motive mit klarem Bewußtsein im discursiven Denken vollzogen werde, denn der Motivirung unseres Willens werden wir uns oft nur dunkel und unvollkommen bewußt, ja sie bleibt mitunter wohl ganz unbewußt, und beides um so leichter und häufiger, je weniger der Geist des Wollenden überhaupt im Denken geschult worden ist. — Wie die Nächstenliebe des alten Testaments auf die jüdischen Stammesgenossen und die gérîm (s. S. 12) beschränkt war, ebenso die neutestamentliche Bruderliebe auf die Mitglieder der christlichen Gemeinden. Es heißt immer nur: „liebet euch unter einander," niemals: „liebet alle Menschen," und auch die Argumentation im ersten Johannisbriefe 4, 21; 5, 1. 2 führt nur zu einer Liebe der Christen unter einander, nicht zu einer allgemeinen Menschenliebe, weil die Gotteskindschaft nach 5, 1 sich nicht etwa auf das Geschaffensein von Gott nach dessen Ebenbild gründet, sondern auf den Glauben, daß Jesus der Christus sei. Dagegen schreibt Paulus an die Römer 12, 17. 18: „Vergeltet Niemandem Böses mit Bösem, denket immer auf das, was edel (καλὰ) ist, allen Menschen gegenüber; wo möglich, so viel an euch liegt, haltet Friede mit allen Menschen," — wozu es keiner Liebe bedarf, sondern nur der Freiheit von der

Leidenschaft des Hasses und eines edlen Sinnes (*καλοκἀγαθία*). Zu der Zeit, als die neutestamentlichen Schriften entstanden, handelte es sich also bei der christlichen Bruderliebe in der That nur um einen so engen Kreis von Personen, daß eine wechselseitige Liebe Aller zu Allen nicht undenkbar sein mochte; heut zu Tage liegt die Sache aber ganz anders.

Eines näheren Eingehens auf die im neuen Testament beschriebenen Äußerungen der christlichen Bruderliebe bedarf es nicht; nur die Bemerkung darüber mag hier Platz finden, daß, so zutreffend auch in dieser Hinsicht der bekannte Hymnus des Paulus im 13 ten Kapitel des ersten Korintherbriefes gegenüber den in der korinthischen Gemeinde bestehenden aus demselben Briefe ersichtlichen Zuständen erscheint, man ihn doch nicht aus dieser Beziehung loslösen und absolut verstehen darf, denn, was würde z. B. aus der Kindererziehung werden, wenn die Elternliebe „alles zudeckte, alles glaubte, alles hoffte und alles duldete"?

Auf eine Gefahr aber glaube ich schließlich noch hinweisen zu müssen, welche die „Religion der Liebe" mit sich führt. Der Verfasser des Büchleins: „Im Kampfe um die Weltanschauung, Bekenntnisse eines Theologen", gesteht unter Nr. 5 des Isten Abschnitts, daß er unsittliche Menschen gesehen habe, die doch ein sehr ausgeprägtes religiöses Leben an den Tag gelegt hätten, und daß er sich bei genauer Betrachtung nicht habe verhehlen können, daß ihrem Verhalten zuweilen ein wirkliches religiöses Bedürfniß zu Grunde gelegen habe, ein leidenschaftliches Gefühl und glühendes Verlangen, sich in die Tiefen des Unendlichen zu versenken. Sie hätten im Gebet und in der Beschauung eine wirkliche innere Befriedigung empfunden, und darnach gedürstet, sich mit ihrem Sündenbewußtsein in die göttliche Gnade unterzutauchen. Als er sich deren Gottesfurcht genau angesehen, habe er aber bemerkt, daß sie im Grunde selbst nur ein sinnliches Behagen sei. Sie sei eine Erregung des Gefühls, welche eine große Verwandtschaft mit der Wollust habe, und wirke auch wie diese sittlich entnervend. Ähnlich wird in der kleinen Schrift: „die Religion der kommenden Zeit, Bekenntnisse und Studien über Moral, Religion und Kirche von einem modernen Theologen", S. 30. 31, das Gebet frommer Leute geschildert („man redet von einer Berührung des endlichen mit dem unendlichen Geist, vom Tauchen der Seele in die Tiefen der Ewigkeit, vom Versenken der Seele in den lebendigen Gott u. s. w."), und schließlich bezeichnet als ein „narkotischer Rausch, in welchem das Gefühl schwelgt, während im Übrigen das Geistesleben im Halbschlummer dahindämmert." Dann fährt der Verfasser fort: „Die sexuellen Abnormitäten, welche in den Conventikeln, welche die innigsten und glühendsten Beter in sich bergen, beinahe zu den normalen Erscheinungen gehören, sind durchaus nicht jenes unerklärliche Skandalon,

welches die moralische Gesellschaft nicht scharf genug zu brandmarken weiß, — es sind ganz erklärliche Vorgänge: ein durch übermäßig häufige und inbrünstige Andachtsübungen aufgewühltes und schließlich entartetes Gefühlsleben verlangt, wenn nicht in dieser so in jener Gestalt, rücksichtslos Befriedigung. Und gerade das geschlechtliche Leben hängt mit dem Gebetsleben aufs innigste zusammen. Wenn z. B. die Frauen, auch die — wie man sagt — „aufgeklärten", ihre Gebete mit besonderer Vorliebe an ihren „Erlöser" richten, so darf man nicht vergessen, daß dieser Erlöser nicht nur ein Mensch, sondern auch ein Mann war; und wenn die pietistisch gesinnten Frauen von dem „Seelenbräutigam" reden, so darf man diese Bezeichnung nicht allzu abstract nehmen." Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich diesen Äußerungen noch die Bemerkung hinzufüge, daß die Rolle, welche das Wort Liebe im neuen Testamente spielt, unterstützt durch die idealen Christus- und Marienbilder der Kunstmuseen, die in zahllosen Nachbildungen als Wanddekoration der Zimmer von Privatwohnungen dienen, nicht wenig dazu beigetragen hat, und fortdauernd beiträgt, die von den beiden Theologen wahrgenommenen und characterisirten Gemüthszustände ins Leben zu rufen. Außer dem Worte „Gott" wird kaum ein anderes so oft gebraucht, ohne zu wissen, was man damit sagen will, und deshalb so viel gemißbraucht, wie das Wort „Liebe."

V.

Das Christenthum als Grundlage der europäischen Cultur.

Vor einiger Zeit fand ich zufällig in zwei verschiedenen Zeitungen zwei Artikel, deren Verfasser beide sich als gläubige Christen zu erkennen gaben, und beide die Überzeugung aussprachen, daß das Christenthum in Zukunft noch einmal die Religion der ganzen Menschheit werden werde. Während aber der Eine derselben über die Vergangenheit und Gegenwart sich folgender Maaßen äußerte:

> „Auf eine bald zweitausendjährige Entwickelung blickt das „Christenthum zurück. Es hat seine Probezeit schon „längst glänzend bestanden. Es ist der wahre Förderer „der Cultur. Überall, wo es zurückgedrängt wird, bricht „Nacht und Finsterniß herein. Es wird auch in den Wirren „der Gegenwart ein Heilmittel für alle Schäden und Nöthe „sein,"

meinte der Andere:

> „Jahrhundert auf Jahrhundert sind seit dieser Heilsthat„sache" (der Geburt Jesu) „an unserem Geschlecht vorüber„gerauscht, aber immer noch hat sich die göttliche „Kraft des Heilands-Wunders **nicht** an demselben „bewährt, ja ärger fast denn je herrschen zur Zeit bei „uns Unfriede und Haß ꝛc."

Wenn zwei gleich eifrige Anhänger des Christenthums, welche über dessen innern Werth und seine zukünftigen Erfolge ganz einer Meinung sind, über die bisherigen, objectiv-historisch vorliegenden Leistungen desselben zu so diametral einander entgegengesetzten Ansichten gelangen können, dann muß es mit diesen Leistungen doch wohl eine recht eigenthümliche Bewandtniß haben. Es wäre gewiß für den Verfasser des zweiten Artikels nicht minder wie für den des ersten eine Herzensfreude gewesen, wenn er schon in der Vergangenheit und in der Gegenwart die segensreichen Früchte der Heilsthatsache zu entdecken vermocht hätte; sollte deshalb das Urtheil des Einen oder des Anderen von ihnen darauf beruhen, daß sein Ver-

stand sich zum Diener seines Herzens gemacht, so könnte das nur bei dem Urtheil des Ersteren der Fall sein. Vollends aber kann jemand, dessen Blick nicht durch den Glauben an eine „Heilsthatsache" getrübt ist, wenn er aufrichtig sein will, der so oft gehörten Behauptung nicht beistimmen, daß das Christenthum die Grundlage der europäischen Cultur sei. Ihm gelten als Solche nur die aus vorchristlicher Zeit auf uns vererbten Überreste des griechisch-römischen Alterthums und die moderne Naturwissenschaft, welche Letztere ihrem Hauptinhalt nach jenem Alterthum noch unbekannt war, wenn gleich ihre Anfänge in dasselbe zurückreichen, und sie sich ohne die allgemeine Bildung, welche der moderne Geist dem griechisch-römischen Alterthum verdankt, überhaupt nicht hätte entwickeln können. Vielleicht wird mit der Zeit als dritte Grundlage noch eine nähere und allgemeinere Kenntniß der altindischen Sprache und Litteratur hinzutreten; das Christenthum aber hat im Mittelalter nur indirect als Vehikel zu dem Erwerbe der ersten dieser drei Grundlagen mitgeholfen, indem es selbst nicht blos seine formelle, sondern in wesentlichen Stücken auch seine materielle Ausbildung zu einem vollständigen Lehrsystem eben jener Grundlage verdankte, daher manche Elemente derselben in sich aufgenommen hatte und bei seiner Ausbreitung über die Grenzen des altrömischen Reiches hinaus mit sich führte*).

*) Damit mir nicht etwa der Vorwurf gemacht werden könne, ich habe außer Acht gelassen, daß für uns Deutsche die hauptsächlichste Culturgrundlage neben dem Christenthum das Deutschthum sei, muß ich hier mit einigen Worten eine Frage berühren, welche eigentlich außerhalb des Rahmens meiner Aufgabe liegt. Ich bin der Ansicht, daß es nur eine europäische Cultur giebt mit verschiedener nationaler Färbung in den verschiedenen ihrem Umkreis angehörigen Ländern, nicht aber eine deutsche, eine englische, eine französische, eine italienische ꝛc. Cultur, denn von Letzteren könnte man nur sprechen, wenn die Culturgrundlagen in Deutschland, England, Frankreich, Italien ꝛc. ebenso von einander historisch unabhängig wären, wie in dem europäischen Culturgebiet einerseits und z. B. dem indochinesischen andererseits. Alle europäischen Völker aber sind Miterben der alten griechisch-römischen Cultur geworden, neben welcher ihr schon vorher selbst erworbener Culturbesitz nur wenig ins Gewicht fällt; und alle späteren Fortschritte der einzelnen Nationen auf den Gebieten der Wissenschaften, Künste und Gewerbe sind in Folge des lebhaften Verkehrs unter ihnen zum Gemeingut des ganzen Culturkreises geworden, auch werden sie dies im Verlauf der Zeit immer leichter und rascher. Ist somit die Substanz der europäischen Cultur für alle ihrem Kreise angehörigen Nationen eine und dieselbe, und erhält sie durch die nationalen Eigenthümlichkeiten nur oberflächlich verschiedene Färbungen, so kann man letztere nicht zu den Culturgrundlagen rechnen. Der Kern jener Substanz — die Erbschaft des griechisch-römischen Alterthums — hat für die meisten europäischen Völker nicht den Character einer nationalen Culturgrundlage; das ist die Folge einer historischen Thatsache, welche sich durch Gesetze und Verordnungen nicht aus der Welt schaffen läßt. Wollen wir nicht in eine rückläufige Culturbewegung hineingerathen, so müssen wir dieser Thatsache auch bei der Organisation des höheren Unterrichtswesens fortdauernd Rechnung tragen; es muß dabei bleiben, daß die Schulbildung auf ihrer höchsten Stufe direct an die Bildung des griechisch-römischen Alterthums anknüpft. Eine Gefahr, daß dem Theil der Jugend, welcher diese Schulbildung empfängt, dabei die nationale Gesinnung verloren gehen könnte, be-

Was man den Sieg des Christenthums über das Heidenthum auf dem Gebiete des altrömischen Reichs zu nennen pflegt, könnte man ebenso gut als Sieg des Heidenthums über das Christenthum bezeichnen, denn es besteht in einer christlichen Übertünchung des Polytheismus, und einer philosophischen Übertünchung des Christenthums. Einerseits wurden die „Mutter Gottes“ und die Heiligen aller Orten an die Stelle der dort bisher verehrten heidnischen Lokalgötter gesetzt, wobei nicht selten eine äußere Namensähnlichkeit für die Auswahl maaßgebend ward (z. B. Dionysius für Dionysos, Demetrius für Demeter, Artemidorus für Artemis, Elias für Helios); den heidnischen Festen wurde eine christliche Veranlassung untergeschoben und ein christlicher Name beigelegt; übrigens blieb alles beim Alten, und der alte heidnische Aberglaube verschmolz friedlich und freundschaftlich mit dem neuen christlichen. Noch heut zu Tage ist das vulgäre Christenthum in Südeuropa nichts Anderes als der alte heidnische Polytheismus unter christlicher Übertünchung*). Andererseits übertrugen berühmte Kirchenväter des Orients wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, die beiden Gregore, Chrysostomus, Synesius, welche in der heidnischen Philosophie wohl bewandert waren, was ihnen darin als das Beste erschien, in die christliche Litteratur und Predigt, und gaben mit ihrer Hülfe der christlichen Dogmatik einen wissenschaftlichen Anstrich. Auch die patristischen Größen des Occidents, ein Ambrosius, ein Augustinus, hatten ihren Geist in der heidnischen Philosophie geschult, welche sogar dem Tertullian nicht unbekannt war.

Den sittlichen Verfall der alten Welt aufzuhalten, vermochte aber das Christenthum ebensowenig wie die Philosophie, dafür liefern die Zustände des 6 ten und 7 ten Jahrhunderts sowohl im fränkischen wie im byzantinischen Reich schlagende Beweise. „Die fränkische Geschichte des Bischofs Gregor von Tours ist ein merkwürdiges Spiegelbild dieser lasterhaften, verbrecherischen Zeit, wo die Keime eines edleren Lebens

---

steht in Wahrheit nicht. Das Element der nationalen Besonderheit liegt von Natur in den lernenden und sich bildenden Subjecten, es macht sich von selbst, unbewußt und unwillkührlich in der Art und Weise geltend, wie diese den objectiven Lehrstoff auffassen, sich aneignen und verwerthen. Einen objectiven Lehr- und Bildungsstoff aber soll man aus der nationalen Besonderheit nicht herausschlagen wollen, denn ein Solcher ist darin nicht enthalten. Die Ergebnisse davon können nur ein geschraubtes hohles Pathos und die Pflege von Nationaleitelkeit und Nationalhaß sein. Der tüchtigere Theil der Schüler wird das sehr bald bemerken, und da die Jugend stets oppositionslustig ist, so könnte man vielleicht gar die Erfahrung machen, daß man den Kosmopolitismus zur Blüthe bringt, wenn man sich bemüht, dem Patriotismus durch Treibhauszucht ein üppiges Wachsthum zu geben.

*) Vgl. Globus, Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, Bd. 50, S. 94. 95 und Th. Trede, Das Heidenthum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens, 4 Thle., Gotha, F. A. Perthes' Verlag, 1889—91.

unter der Fülle von Gräueln und Schandthaten kaum zu entdecken sind. Die einfache naive Weise, in welcher der geistliche Geschichtsschreiber, gleich den historischen Büchern des alten Testaments, rückhaltlos erzählt, wie alle Stände sowohl unter den Germanen als unter den Romanen nur den Eingebungen ihrer rohen Sinnlichkeit, Eifersucht, gemeinen Habsucht, Ehr- und Rachgier folgend, nach allen Seiten hin die Bande göttlicher und menschlicher Gebote und jeder Sitte durchbrachen, und sich den wildesten Gewaltthätigkeiten überließen, ohne eine sittliche Entrüstung über das gottvergessene Treiben der Könige und Großen besonders kund zu geben, ist ein sprechendes Zeugniß der allgemeinen Verderbniß und Entartung. Selbst die Kirche vermochte sich nicht von der Rohheit und Sittenlosigkeit der Zeit frei zu halten. Bei allem religiösen Aberglauben zeigten die Franken oft so wenig Ehrfurcht vor den heiligen Orten, daß durch einen Concilienbeschluß vom Jahre 650 bei Strafe der Excommunication verboten werden mußte, in der Kirche Streit zu erheben, die Waffen zu ziehen oder gemeine und schmutzige Lieder zu singen. In der Geschichte Gregors erscheinen nicht wenige Bischöfe, die nur nach dem Genuß der Kirchengüter strebten, die ihre Stellen durch Kauf oder die Gunst der Könige erlangt hatten, die durch die größte Unwissenheit, durch Trunksucht, Habgier, Ehebruch, Meineid und Mord ihren Stand schändeten, oder in Helm und Harnisch in den Krieg zogen, während die Zahl derer, die, wie Gregor selbst und seine Zeitgenossen Avitus von Auvergne und Nicetius von Trier durch Reinheit der Gesinnung und des Wandels und durch Kenntnisse und Bildung ihrem Stande Ehre machten, nur gering war." (G. Weber, Allgemeine Weltgeschichte, erste Aufl. Bd. IV. S. 706. 707). — „Alle Gebrechen und Laster, alle traurigen und widerwärtigen Erscheinungen, die uns in dem kaiserlichen Rom früher mit Betrübniß und Unwillen erfüllt haben, begegnen unsern Blicken in der neuen Weltstadt (Constantinopel) in größerer Ausdehnung und mit neuen Unsitten und Häßlichkeiten vermehrt. Ein von orientalischer Pracht und Üppigkeit umgebener und von dogmatischen Parteifragen zerrissener Hof, wo ränkevolle Günstlinge, boshafte Eunuchen und sittenlose Weiber durch Intriguen und Frevel die schwachen oder lasterhaften Kaiser heben und stürzen, und einflußreiche Hoftheologen der Politik eine religiöse und kirchliche Richtung und Färbung gaben; eine übermüthige Leibwache, die mit dem Thron ein ebenso vermessenes Spiel treibt, wie früher die Prätorianer in Rom; eine aufgeregte Volksmasse, die ihrer Sinnenlust nachrennt, von Brodspenden lebt und an den rohen Belustigungen der circensischen Spiele in der Rennbahn ihr ausgelassenes Ergötzen findet, indeß die Provinzen unter dem Druck der Steuern und unter der Erpressung und Willkühr der Statthalter und Beamten erliegen, der Ackerbau in Verfall geräth, Handel und Gewerbe durch Zölle und Monopole zu Grunde gehen, und die Städte mehr und

mehr in Armuth und Knechtschaft stürzen; dies ist das traurige Bild, welches das byzantinische Reich im 6 ten und 7 ten Jahrhundert darbietet. Die volkreichen Länder des großen Staats waren der Sitz der Kunst und Gelehrsamkeit, der Üppigkeit und des Reichthums, und die Bewohner, welche die Sprache und Sitten der Griechen bewahrt oder angenommen hatten, nannten sich den aufgeklärtesten und gebildetsten Theil der damaligen Menschheit; und dennoch ging das Reich einem unrettbaren Verfall entgegen. Unter dem Despotismus des Thrones hatte das Volk jede Spur von Freiheit und Seelengröße, unter der Herrschaft der Genußsucht und Verweichlichung allen Kriegsmuth und alle Waffenübung eingebüßt. Der vollendetste Glaubensdespotismus war eingetreten, der von aller höheren Einsicht verlassen nach Willkühr und vorgefaßten Meinungen die Rechtgläubigkeit festsetzte und aufnöthigte." (Ebendaselbst S. 734). — Wenn 500 bis 600 Jahre nach der Entstehung des Christenthums und 200 bis 300 Jahr nach seiner Erhebung zur Staatsreligion auf dem von ihm beherrschten Gebiet solche Zustände sich hatten entwickeln können, so wird man seinen Werth als sittlicher Culturfactor nicht allzu hoch schätzen dürfen.

Zwei Verdienste werden besonders häufig dem Christenthum nachgerühmt: es soll die Sklaverei beseitigt und den Frauen zu der ihnen gebührenden Stellung den Männern gegenüber verholfen haben. Für keines von Beiden ist im neuen Testament ein Antrieb zu finden. Der Sklaverei wird in demselben mehrfach gedacht (I. Korinth. 7, 20. 21; Philem. 10—19; Kolossi. 3, 22—4, 1; Epheſ. 6, 5—9; I. Timoth. 6, 1. 2; Tit. 2, 9. 10; I. Petr. 2, 18), nirgends aber wird den Herren empfohlen, ihre Sklaven oder wenigstens ihre christlichen Sklaven freizulassen. Im ersten Korintherbriefe sagt Paulus nur, daß die Bekehrung zum Christenthum auf den Stand des Bekehrten als Freier oder Sklave keinen Einfluß äußere, und der Brief an Philemon ist ein Empfehlungsschreiben, welches er einem entlaufenen von ihm zum Christenthum bekehrten Sklaven bei dessen Rückkehr zu seinem christlichen Herrn mitgab. Auch darin ist eine Freilassung wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten empfohlen. In zwei Stellen der unechten pauliniſchen Briefe (Kolossi. 4, 1 und Epheſ. 6, 9) werden die Herren ermahnt, den Knechten Gutes zu thun, vom Drohen abzulassen, ihnen zu geben, was recht und billig ist, und zu bedenken, daß auch sie (die Herren) wie die Knechte einen Herrn im Himmel hätten. In fünf Stellen (Kolossi. 3, 22. 23; Epheſ. 6, 5—7; I. Timoth. 6, 1. 2; Tit. 2, 9. 10; I. Petr. 2, 18) werden die Knechte zum Gehorsam gegen die Herren ermahnt und zwar nicht blos gegen gute und billige sondern auch gegen schwierige. „Die aber Gläubige zu Herren haben, sollen sie nicht darum geringer achten, weil sie Brüder sind, sondern um so williger dienen, weil es Gläubige sind und Geliebte, welche die Gutthat entgegennehmen." Hier (I. Timoth. 6, 2) wird also einer Locke-

rung des Dienstverhältnisses durch die Gleichheit des christlichen Glaubens geradezu entgegengewirkt. Sobald die christliche Kirche juristische Persönlichkeit erlangt und Vermögen erworben hatte, wird sie sicherlich auch Sklaven besessen haben; das war eine nothwendige Folge des damaligen ökonomischen Gesellschaftszustandes. Die Freiheit galt aber für ein werthvolles Gut und war das in der Regel auch; die Freilassung von Sklaven war deshalb ein Act der Liberalität und Wohlthätigkeit von Seiten des Herrn. Alle Handlungen, welche diesen Character hatten, empfahl die Kirche und versprach dafür himmlischen Lohn; in diesem Sinne und auf diese Weise wird sie ohne Zweifel die Freilassungen ebenso gut begünstigt haben, wie das Verschenken von Geld und Gut an die Armen und an sie (die Kirche) selbst. So wenig aber wie man hieraus folgern kann, daß die Kirche gesucht habe, das Privateigenthum an Sachen zu beseitigen, ebenso wenig kann man daraus herleiten, daß sie das Institut der Sklaverei an und für sich gemißbilligt und dessen Fortbestand bekämpft habe. Daß nicht eine Humanisirung des Characters der europäischen Nationen durch das Christenthum die Ursache gewesen ist, weshalb die rein persönliche Unfreiheit im Mittelalter nach und nach verschwand, sondern der Grund davon in einer Umwandlung ökonomischer und rechtlicher Verhältnisse gelegen haben muß, ergiebt sich deutlich daraus, daß gleichzeitig die mit den Grundbesitzverhältnissen verknüpfte Form der Unfreiheit (die Leibeigenschaft des Bauernstandes) sich immer weiter ausbreitete und verschlimmerte, und daß nach der Entdeckung Amerikas dort unter der Herrschaft des Christenthums die rein persönliche Unfreiheit in einer schlimmeren Gestalt wieder aufkam, als in welcher das Alterthum sie gekannt hatte. Leibeigenschaft und Negersklaverei sind auch in neuerer und neuester Zeit nicht durch den Einfluß des Christenthums beseitigt worden, sondern durch die steigende Macht einer von dessen Glaubenslehren unabhängigen Humanität.

Was die Stellung der Frauen anbetrifft, so findet sich im neuen Testament nirgends eine an die Männer gerichtete Ermahnung, ihre Frauen besser zu behandeln, als bei den Heiden üblich sei. Es heißt nur: die Männer sollen ihre Weiber lieben, wie sich selbst (denn, wer sein Weib liebe, der liebe sich selbst), und sich nicht gegen sie erbittern lassen (Epheſ. 5, 25. 28. 33. Koloſſ. 3, 19); sie sollen, zusammen wohnend mit dem weiblichen als dem schwächeren Gefäß, ihnen die Ehre geben als Miterben der Gnade des Lebens, auf daß ihre Gebete nicht gestört werden (I. Petr. 3, 7). Dagegen sollen die Weiber nicht über die Männer herrschen (I. Timoth. 2, 12), sondern ihnen unterthan sein und sie fürchten (Epheſ. 5, 22. 24. 33; Koloſſ. 3, 18; I. Petr. 3, 1). Der Mann ist nicht um des Weibes willen geschaffen, sondern das Weib um des Mannes willen (I. Korinth. 11, 8. 9); Adam ward zuerst geschaffen, darnach Eva; und nicht Adam ließ sich be-

trügen, die Frau aber ward betrogen und kam zu Fall (I. Timoth. 2, 13. 14). Der Mann ist das Haupt des Weibes, Christus das Haupt des Mannes — oder der Gemeinde — (I. Korinth. 11, 2; Ephes. 5, 23); der Mann ist Bild und Ehre Gottes, die Frau aber ist des Mannes Ehre (I. Korinth. 11, 7). Die Frau soll in der Gemeindeversammlung nicht reden, sondern zu Hause den Mann fragen (I. Korinth. 14, 34. 35); sie soll nicht lehren, sondern in der Stille lernen in aller Unterwürfigkeit (I. Timoth. 2, 11. 12). — Bei den Griechen trat im Alterthum für die Männer das häusliche und Familienleben allzu sehr zurück hinter dem öffentlichen, von welchem die Frauen vielleicht mehr als nöthig ausgeschlossen waren. Im häuslichen Leben aber war die Stellung der Letzteren keineswegs eine rechtlose oder unwürdige. Von den Römern und Germanen ward dagegen das häusliche Leben in vorchristlicher Zeit vielleicht höher geschätzt als heut zu Tage, und die damalige Stellung der Frauen bei ihnen unterschied sich gar nicht wesentlich von ihrer gegenwärtigen Stellung. Das Christenthum hat die Ehescheidung erschwert, das ändert jedoch die Stellung der Frau in und außer der Ehe im Allgemeinen nicht, und im einzelnen Fall können sich für dieselbe daraus ebenso leicht Nachtheile wie Vortheile ergeben. Wer aber die Erhebung der Frauen zu der ihnen gebührenden gesellschaftlichen Stellung durch das Christenthum etwa in dem ritterlichen Minnedienst des Mittelalters finden will, der muß consequenter Weise den Madonnenkultus als das eigentliche und echte Christenthum betrachten.

Richtig ist, daß die Klöster im Mittelalter zur Erhaltung und Ausbreitung der Cultur gedient haben; aber sie waren hierzu geeignet nicht weil sie *christlich*, sondern weil sie *Klöster* waren, d. h. Zufluchtsstätten für Solche, die noch höhere Interessen als das Waffenhandwerk kannten; und die Cultur, welche sie erhielten und ausbreiteten, hatte ihre Wurzeln im griechisch-römischen Alterthum. Das Mönchsleben war überdies dem Christenthum ursprünglich fremd, es kam erst ums Jahr 300 n. Chr. Geb. in Ägypten auf, und vielleicht mag dabei das indische Asketenthum als Vorbild gedient haben*).

Daß Moral und gute Sitte während des Mittelalters in Deutschland auf einer höheren Stufe oder in allgemeinerer Übung gestanden

*) Der Handelsverkehr zwischen Ägypten und Indien war damals lebhaft genug, auch war das Christenthum seinerseits schon etwas früher aus Ägypten nach Indien gelangt. Der Hauptbegründer des christlichen Mönchswesens ist aber bekanntlich der heilige Antonius, und die Legende von dessen Versuchung durch böse Geister in der Gestalt fabelhafter thierischer Ungeheuer hat eine auffallende Ähnlichkeit mit der buddhistischen Legende von dem Angriff der Heerschaar des Māra auf den Bodhisattva, als dieser unter dem heiligen Açvattha-Baume Platz genommen hatte. Was hierbei besonders zu beachten sein dürfte, ist, daß ein solcher Andrang fabelhafter Ungeheuer dem in der buddhistischen Legende ihm untergelegten Zweck des Erschreckens und Verjagens ganz wohl entspricht, zu dem christlichen Begriff der Versuchung aber doch eigentlich nicht paßt.

hätten, als bei den Germanen zur Zeit des Tacitus, wird sich schwerlich behaupten lassen*); dagegen hatten sie allerdings ein christliches Colorit angenommen. Es ist aber ein Irrthum, wenn man meint, daß alles Gute, was in christlichen Ländern eine christliche Färbung zeigt, deshalb dem Christenthum zu verdanken sei. Wenn im Wesentlichen dieselben Dinge sich auch in nicht-christlichen Ländern finden, oder schon in vorchristlicher Zeit existirt haben, dann kann man sicher annehmen, daß sie aus der menschlichen Natur entsprungen sind, und nicht aus dem Glauben an irgend welche religiöse Dogmen. Dies gilt vor Allem von dem ganzen Gebiete des Rechts und der Moral. Beide enthalten nur die nothwendigen Bedingungen für den Bestand der menschlichen Gesellschaft; sie sind aus der socialen Natur des Menschen entsprungen, — der in unbekannter Vorzeit ein heerdenweise lebendes Thier mit der Anlage zur Sprache und Vernunft gewesen sein wird, — und haben sich nicht zufälliger sondern nothwendiger Weise zugleich mit Sprache und Vernunft entwickelt.

Protestantischer Seits pflegt man den Katholicismus des 16. Jahrhunderts als ein ausgeartetes Christenthum zu betrachten, und zu behaupten, daß die Reformation ein Zurückgehen auf das ursprüngliche Christenthum oder (wenn man das nicht mehr zu sagen wagt) eine Herstellung des wahren Christenthums gewesen sei. Mit dessen Beseitigung — versichert man dann weiter — würden die Bewohner des jetzt von den evangelischen, lutherischen, reformirten ꝛc. Kirchen beherrschten Gebiets unfehlbar der Rohheit und Sittenlosigkeit verfallen. Könnten jedoch Luther und Calvin aus dem Grabe wieder auferstehen und die heutigen Folgen ihrer Thätigkeit überblicken, dann würden sie wahrscheinlich bedauern, nicht im Schooße der allein seligmachenden katholischen Kirche verblieben zu sein. Denn von dem, was sie positiv gewollt, würden sie sehr wenig vorfinden, dagegen Dinge entdecken, an die sie gar nicht gedacht, und die sie auf das Entschiedenste bekämpft haben würden, wenn sie ihnen bei ihren Lebzeiten vorgekommen wären. Auch die Reformation hat die Cultur nur indirect und zugleich nur negativ dadurch gefördert, daß sie den Nimbus des geistlichen Standes gegenüber dem Volke**) und die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate zerstörte, wodurch für die Renaissance des klassischen Alterthums freie Bahn zur Entfaltung ihrer Wirksamkeit gebrochen ward. Daß in Folge dessen der Staat mehr und mehr erst zu den confessionellen dann auch zu den religiösen***) Unterschieden sich in ein neutrales Verhältniß stellen

*) Vgl. Henne am Rhyn, Kulturgeschichte des deutschen Volkes, Bd. I, S. 14 bis 18. 158—163. 190—192. 205.

**) hauptsächlich durch die Abschaffung des Cölibats und der Ohrenbeichte.

***) Dazu ist wenigstens in der Unabhängigkeit der bürgerlichen und politischen Rechte vom Glaubensbekenntniß und im völkerrechtlichen Verkehr der Anfang gemacht.

werde, sah man im 16. Jahrhundert ebenso wenig voraus, als daß die Renaissance zu einer Entwickelung der Wissenschaften führen werde, neben welcher das kirchliche Dogma sich unmöglich auf die Dauer behaupten kann.

Die dogmatischen Differenzen zwischen den verschiedenen christlichen Confessionen erscheinen heute als leere Wortklaubereien; es handelt sich jetzt um die Entscheidung der Frage, ob es für jeden Menschen nur **eine** überall gleichberechtigte Erkenntnißquelle giebt: Beobachtung und Nachdenken mit Hülfe seiner eignen Sinne und seines eignen Verstandes, sowie begründetes Zutrauen zu dem von Anderen ebenso gewonnenen, ihm mitgetheilten Wissen; — oder ob für das religiöse Gebiet ausnahmsweise noch eine zweite höhere Erkenntnißquelle besteht: eine zu gewisser Zeit gewissen Personen auf übernatürliche Weise zu Theil gewordene göttliche Offenbarung*), die von ihnen den Zeitgenossen mitgetheilt und der Nachwelt überliefert worden ist. Fällt die endliche Entscheidung dieser Frage gegen die bisher dem äußeren Anschein nach noch vorherrschende Annahme einer Offenbarung als besonderer Erkenntnißquelle für das religiöse Gebiet, und zu Gunsten der Einheit der Erkenntnißquelle für alles menschliche Wissen und Glauben aus, dann wird das Christenthum zu einer historischen Antiquität, die man ruhig bei Seite legen kann, ohne besorgen zu müssen, daß deshalb die Fundamente für den Bestand der europäischen Gesellschaft aus den Fugen gehen würden. Diese Krisis aber muß überstanden sein, die Religion in der Gestalt überlieferter dogmatischer Systeme gewisser vom Staate mit Zwangs- und Bannrechten auf den Jugendunterricht ausgestatteter Korporationen muß erst ganz absterben, bevor sie als selbsterworbene, oder in reifem Lebensalter**) selbsterwählte, ethisch-metaphysische Welt- und Lebensanschauung und in dieser wurzelnde Gesinnung der Einzelnen zum innerlich leitenden Princip für die Gestaltung der socialen Verhältnisse der Nationen des europäischen Culturkreises werden kann.

*) Ob man sich dabei die Einwirkung des heiligen Geistes als eine grob mechanische oder als eine mystisch spirituelle vorstellt, thut nichts zur Sache.

**) Vgl. Schopenhauer, Paralipomena Kap. XXVIII, namentlich § 387.

II.

Samsara und Nirvana.

VI.

Veda und Vedânta.

Während die Israeliten wie überhaupt die Semiten ganz unfähig waren, den geistigen Blick der subjektiven Tiefe des Bewußtseins zuzuwenden, dort Fragen vom höchsten allgemein-menschlichen Interesse aufzufassen, und für diese durch Selbstbeobachtung und Nachdenken eine Lösung zu suchen, besaß gerade hierfür der indische Zweig des arischen Völkerstammes vor Alters eine ebenso ausnahmsweise hohe Begabung, wie der hellenische für die Auffassung und Darstellung des Schönen in der sinnlichen Erscheinung und im sprachlichen Gedankenausdruck. Den europäischen Nationen aber ist jene Begabung des altindischen Volkes, welches nach dem Zeugniß der Sprache uns geistig viel näher verwandt ist als die Semiten, erst seit etwa einem Jahrhundert bekannt geworden. Inzwischen sind wir durch das Christenthum weit mehr, als wir uns bewußt sind, oder uns eingestehen mögen, semitisirt und speciell judaisirt worden; die Bibel hat uns an den Vorstellungskreis und die Denkweise der Israeliten gewöhnt, unser eigener Gedankengang hat sich jenen anbequemt, so daß sie für uns nichts fremdartiges haben, *) während uns die altindische Welt- und Lebensanschauung als etwas ganz Neues und der Unsrigen so Heterogenes entgegentritt, daß wir uns nur mühsam und unvollkommen in dieselbe hineinzusetzen vermögen. Dazu kommt noch, daß auch die intuitive Form des altindischen Denkens, weil wir an discursives Denken gewöhnt sind, uns als unbeholfen, unergiebig und eintönig vorkommt, und daß die mit der Ueberlieferung mündlicher Lehren durch Auswendiglernen zusammenhängenden Reihen von Stichwörtern, festen oft wiederkehrenden Formeln und anderen Wiederholungen, welche mitunter geradezu die Gestalt arithmetischer Combinationen oder Variationen

*) Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 4.

annehmen, etwas ganz besonders Ermüdendes haben. Alles dies wird derjenige weniger empfinden, welcher mit dem Studium des altindischen Denkens das der altindischen Sprachen verbindet; mehr dagegen, wer nur über Ersteres mit Hülfe von Uebersetzungen aus der altindischen Litteratur in moderne europäische Sprachen und moderner europäischer Werke über das altindische Geistesleben sich zu orientiren sucht. Dennoch wird auch Letzterer, wenn er sich nicht abschrecken läßt, sondern sein Ziel consequent verfolgt, zuletzt für seine Ausdauer reichen Lohn ernten; es wird ihm, wenn er bei seiner Beschäftigung mit den Upanischad und den buddhistischen Sutta an das im alten und neuen Testament „geoffenbarte Gotteswort" zurückdenkt, so vorkommen, als sei er aus einem engen, dunklen, nebelerfüllten Thal auf die Höhe des Gebirges hinaufgestiegen, und wandre nun dort oben weiter im Sonnenschein bei klarem Himmel und freier Fernsicht. *)

Die Inder gingen aus von einer Naturreligion, welcher — wie die Hymnen des Rigveda beweisen — an Reinheit und Schönheit die Naturreligion keines andern Volkes gleichkommt, und neben welcher insbesondere die Rohheit und Gemeinheit des semitischen Naturdienstes **) doppelt widerwärtig erscheint. Die Religon, welche uns aus den Hymnen des Rigveda entgegentritt, ist um deswillen als Naturreligion zu bezeichnen, weil die meisten und bedeutendsten ihrer Göttergestalten unverkennbar Personifikationen natürlicher Dinge oder Vorgänge sind, nicht aber deshalb, weil hiermit das Wesen jener Göttergestalten erschöpft wäre, vielmehr sind diese ohne Beeinträchtigung ihres Characters als Naturgottheiten auch mit den ethischen Verhältnissen des Menschenlebens in Verbindung gebracht. Ihren anthropomorphen Individualitäten fehlt jedoch die scharfe Characteristik und deshalb die wechselseitige Ausschließlichkeit oder Selbstständigkeit, welche wir an den griechischen Göttergestalten zu finden gewohnt sind. Die den einzelnen vedischen Gottheiten zugeschriebenen Wirkungskreise sind nicht fest gegen einander abgegrenzt, sondern fließen vielfach zusammen ***) und decken sich wechselseitig in dem Maaße, daß jede Einzelne der Hauptgottheiten dem Andächtigen, welcher sich gerade an sie wendet, alle Uebrigen vertreten und zeitweilig allein das göttliche Wesen und die göttliche Macht repräsentiren kann, — was F. Max Müller als Henotheismus bezeichnet hat. Sehr häufig werden deshalb auch mehre zugleich oder alle insgesammt angerufen. Abgesehen hiervon ordnen sich aber die Götter

*) Es ist nicht mein Zweck, hier im Abschnitt VI und im Abschnite VII vollständige Uebersichten über die Religion des Rigveda und die philosophisch-religiösen Systeme des Vedânta und des Buddhismus zu geben. Ich beabsichtige vielmehr nur daraus dasjenige hervorzuheben, was mir als das Wesentlichste erschienen ist, um weiterhin nicht nöthig zu haben auf vollständige und fachgelehrte Darstellungen derselben zu verweisen, zumal da in diesen jenes, meiner Ansicht nach Wesentliche nicht immer gerade den Vordergrund einnimmt.

**) Vgl. E. Meyer, Geschichte des Alterthums, Bd. I, §§ 173—175, 205—209, 309—314.

***) Vgl. Kaegi, der Rigveda, S. 49—102.

des Rigveda in vier Gruppen, welche den vier Regionen entsprechen, aus denen sich für die unmittelbare sinnliche Anschauung die Welt aufbaut, nämlich: 1. die Erde, 2. der Luftraum, das Gebiet der Winde und Wolken, 3. der untere Theil des Himmels, in welchem die Lichtspender Sonne und Mond, ihre Bahn durchlaufen, und 4. der obere in den unbegrenzten Weltraum sich verlierenden Theil desselben, in welchem sich bei Nacht das Heer der Sterne zeigt.

Unter den Göttern der Erde treten namentlich zwei hervor, Personifikationen des Feuers (Agni) und einer Pflanze (Soma), aus deren Saft mit Milch vermischt ein berauschendes Getränk bereitet ward. Agni stammt zwar vom Himmel her, ist aber auf der Erde als Heerdfeuer der Freund und Hausgenosse der Menschen geworden, und vermittelt als emporsteigende Flamme des Opferfeuers deren Verkehr mit den höher wohnenden Göttern. Auch den Soma, welcher Götter wie Menschen stärkt und erfreut, und daher den Hauptbestandtheil der Opfergaben bildet, hat ein Adler vom Himmel herabgebracht. — Herrscher im Luftraum, dem Reiche der Winde und Wolken, ist der gewaltige Indra, welcher Blitz und Donner als Waffe führt, die Dämonen (der Hitze und Dürre des indischen Sommers), welche die Wolken-Kühe gefangen halten, vernichtet, und Letztere befreit, damit sie die Erde mit ihrer Milch, dem fruchtbaren Regen, erquicken. *) Dieser Indra ist, wie leicht begreiflich, auch zum Kriegsgott geworden, „den beide Schlachtreih'n in dem Kampfe anflehn, die Gegner beide, hüben hier und drüben", der beiderlei Feinde schlägt „die arischen und die Barbaren". **) Neben Indra walten im Luftraum namentlich der Sturmgottt, Rudra, dessen Söhne die Marut, Götter der Gewitter-Erscheinungen, Vâyu oder Vâta, der Gott des Windes, und der Regengott Parjanya. — Im unteren Theile des Himmels ist selbstverständlich die Sonne der Hauptgott, der unter verschiedenen Namen und Gestalten verehrt wird als Surya der Leuchtende, Savitri der Beleber, Pûshan der Ernährer, Vishnu der Wirkende, während der (später mit Soma identificirte) Mond, Candramas, nicht als Gott personificirt ist. Der Sonne gehen allmorgendlich vorauf: die lichte Schwester der Nacht, die Morgenröthe, Ushas, und die beiden Açvin oder Ritter, hülfreiche Genien, den grie-

---

*) Hierbei ist namentlich an den Beginn der tropischen Regenzeit zu denken, welche sich durch starke Gewitter ankündigt.

**) Rigveda II, 12,8. VI, 25,6. 33,3. VII, 82,9. 83,6. 85,2. Ihre Siege über die Dasyu, die älteren Einwohner des bei dem Vordringen nach Osten von ihnen eroberten Landes, schrieben die Inder dem Beistand des Indra zu, und priesen ihn deshalb in den Hymnen des Rigveda (z. B. I, 51,3. 130,8. II, 11,18. IV, 26,2. VIII, 92,1.); aber niemals ist er für sie zur Personifikation ihrer nationalen Besonderheit oder zu einem Stamm- und Kriegsgott in eben dem Sinne geworden, in welchem Jahve für die Israeliten, Kamos für die Moabiter ꝛc. ein Solcher war. Uebrigens ist die nationale Besonderheit zweifellos eine natürliche Qualität, und jene semitischen Stamm- und Kriegsgötter gehören deshalb in die Classe der Naturgottheiten.

chischen Dioskuren ähnlich, deren natürliche Bedeutung dunkel ist. — In dem oberen Theile des Himmels wohnen die Aditya, die Söhne der Aditi d. h. der Unendlichkeit, unter denen der Vornehmste Varuna (*Οὐρανος*) sich deutlich als eine Personifikation des gestirnten Himmels kennzeichnet, welcher in erhabener Ruhe und Unwandelbarkeit das Weltall umschließt, während die fünf Namen der Uebrigen (Einer ist unbekannt) keine Hindeutung auf natürliche Objekte enthalten. Oefters genannt werden in den Hymnen des Rigveda nur zwei, Mitra und Aryaman (der Freund und Busenfreund) und zwar gewöhnlich in Verbindung mit Varuna. In dem Wesen der Aditya und in ihrem Verhältniß zu den Menschen tritt das ethische Element am meisten hervor.

Alle äußeren Lebensgüter, welche kriegerischen Hirtenstämmen wünschenswerth erscheinen, betrachteten die Inder als Gaben dieser Götter (vgl. Rigveda IV,41), und um Letztere zu deren Spendung geneigt zu erhalten, wurden ihnen Opfer dargebracht, indem sie eingeladen wurden, an den Mahlzeiten der Menschen in jeder Familie Theil zu nehmen. *) Sie erhielten dabei ihren Antheil von den Speisen, also namentlich aus Mehl gebackene Kuchen, Butter — die geschmolzen in das Opferfeuer gegossen ward — Milch und den berauschenden Somatrank, Fleisch nur ausnahmsweise bei festlichen Gelegenheiten **), denn die Rindvieh-Heerden, der hauptsächlichste Reichthum der vedischen Inder

*) Wenn nach dem Aitareya-Aranyaka II,4,2,5 Atmar Hunger und Durst zu Mitgenossen der Götter machte, und hieraus gefolgert wird, daß, welcher Gottheit auch ein Opfer dargebracht werde, Hunger und Durst immer daran Theil nähmen, so heißt das wohl nichts anderes, als daß auch noch zur Zeit der Entstehung der Waldbücher (Aranyaka) die den Göttern dargebrachten Opfer regelmäßig mit Mahlzeiten der opfernden Menschen verbunden waren.

**) Vgl. Lefmann, Geschichte des alten Indiens (in Onkens allg. Gesch. in Einzeldarstellungen) S. 49, Zimmer, altindisches Leben S. 270: „Fleisch genoß man nur bei den größeren Festen und Familienfeierlichkeiten wie z. B. Hochzeit, bei denen Thieropfer dargebracht wurden". Wer aber mit Zimmer ebendaselbst S. 227, 228 aus Rigveda V, 29,7.8 und VII, 17,11 — nach Graßmanns Uebersetzung:

„Und Agni briet in Eil', der Freund dem Freunde,
dreihundert Büffel mit der Kraft, die fein ist,
Dazu trank Indra den gepreßten Soma
drei Seen der Menschen aus zur Vritra-Tödtung.
Als der dreihundert Büffel Fleisch du aßest,
drei Seen Somas, Mächtiger, du austrankst,
da riefen Heil dem Indra alle Götter,
wie Siegsgesang, da er erschlug die Schlange".
„Dir, den vereint die Maruts alle stärken,
dir briet, o Indra, Pushan hundert Büffel.
Sie all' und Vishnu strömten drei der Seen
ihm zu, den Saft, der Rausch giebt, Feinde tödtet." —

folgern will, daß dem Indra ganze Hekatomben dargebracht seien, der muß consequenter Weise hinzufügen, daß auch ganze Seen voll Soma für ihn gekeltert worden. In den angeführten Versen ist garnicht von Opfern die Rede, welche dem Indra von Menschen dargebracht seien, sondern der Dichter will nur

wurden vornehmlich um der Milch der Kühe und der Zugkraft der Ochsen willen gehalten. Die Anrufung der Götter beim Opfer geschah in poetischer Form durch die im Rigveda gesammelten Hymnen, in denen

die gewaltige Kraft des Gottes schildern, und macht ihn deshalb in hyperbolischer Ausdrucksweise zu einem gewaltigen Esser und Trinker. Die hundert Ochsen ferner, von welchen in Rv. V, 27,5 die Rede ist, waren nach Graßmanns Uebersetzung nicht dem Indra geopfert, sondern dem Dichter dieser Hymne von einem Opferherrn Açvamedha geschenkt worden. Das Lied X, 86 enthält ein Gespräch zwischen Indra und Indrânî in Gegenwart des Vrishâkapi und seiner Frau Vrishâkapâyî. Vrishâkapi (bemerkt Graßmann), eigentlich der starke Affe, der Stieraffe, der in Vers 5 auch geradezu Kapi d. h. Affe genannt wird, erscheint hier als eine Art Mittelding zwischen Halbgott und Dämon. Der von Indrânî bedrohte Vrishâkapi wird von Indra vertheidigt namentlich wegen der Opfer, die er und seine Familie dem Indra bringen. Indra sagt in Vers 13 und 14: „O reiche Vrishâkapâyî, die du treffliche Söhne und Schwiegertöchter hast, Indra wird deine Stiere verzehren und den lieben, sehr wirksamen Opfertrank. Denn zwanzig Ochsen braten mir die fünfzehn, und ich esse das Fett, sie füllen mir den ganzen Bauch". Da jede Familie für sich den Göttern opferte, so sind unter den „fünfzehn" wahrscheinlich Vrishâkapi und vierzehn verheirathete Söhne zu verstehen, so daß auf zehn Familien je ein Ochse, auf fünf je zwei kämen. Das waren reiche Opfer für halbgöttliche halbdämonische Wesen, um so mehr also wohl auch für Menschen. In dem Liede X, 27 spricht der Dichter zu Indra Vers 2:

„Wenn ich sie nur zum Kampf zusammentriebe
die Gottesläugner, die so frech sich brüsten,
ich wollt' daheim den fetten Stier dir braten,
zwei Wochenlang dir starken Trank ergießen".

Und Indra antwortet, Vers 3:

„Ich kenne den nicht, der zu mir so spräche,
nachdem im Kampf die Bösen ich geschlagen;
ja, wenn sie sehn, wie wüthend das Gefecht geht,
geloben sie mir auch wohl zwei der Stiere".

Aus diesen Versen geht ziemlich klar hervor, daß Stieropfer überhaupt nur bei besonderer Gelegenheit dargebracht wurden, und dann in der Regel jedesmal nur ein Stier. Dasselbe ließe sich aus dem Verse IV, 24,5 schließen, wenn Kaegis Uebersetzung (der Rigveda S. 62) richtig sein sollte:

„Da bringen sie dem Indra ihre Opfer,
da drängen sich die Braten und die Kuchen,
da sind des Somas voll die früher Kargen,
ja! man entschließt sich einen Stier zu opfern".

und nicht die wesentlich abweichende von Graßmann:

„Dann müssen Indras Macht die Andern ehren,
dann muß der Brüh' der Opferkuchen folgen,
dann mangelt Soma denen, die nicht keltern,
ja! dann beliebts, den Helden zu verehren".

Aus der Hymne an Agni X, 91,5 nach Graßmann:

„Zu welchem Rosse, Stiere, Ochsen, Kühe auch
und Widder man entsendet und als Opfer bringt".

läßt sich nur erkennen, daß überhaupt solche Thiere geopfert wurden. Aus der Hymne an die Ritter I, 116,16 endlich:

„Ridshraçva, der der Wölfin hundert Widder
geschlachtet, diesen blendete der Vater,
dem setztet ihr zum Sehen ein die Augen
mit sicherm Griff, o treue Wunderärzte".

läßt sich nichts folgern, da dieser Vers sich anscheinend auf einen Mythus bezieht.

sie nicht nur als Geber jener äußeren Güter, sondern auch als ethische Mächte erscheinen. Einige Proben daraus nach der Uebersetzung von Herrmann Graßmann (Leipzig 1876) werden den Character der altindischen Naturreligion am besten anschaulich machen.

VII. 10. An Agni.

1. Es hat entsandt der Morgenröthe Buhle
den weiten Schimmer, strahlend, glänzend, leuchtend;
Der lichte Hengst, der goldne, glänzt mit Strahlen,
hat, angespornt, erweckt inbrünst'ge Andacht.
2. Er strahlt wie Licht beim Schein der Morgenröthen;
Gebet und Opfer weben wir verlangend;
Gott Agni, alle Wesen unterscheidend,
als bester Bote eilt er zu den Göttern.
3. Zu Agni gehen Lieder und Gebete,
die Götter liebend und um Schätze bittend;
der schön von Antlitz, schön zu schau'n, voll Eifer
das Opfer fährt, der Menschen reger Priester.
4. Fahr', Agni, her den Indra sammt den Vasu's,
den großen Rudra mit den Rudra-Söhnen,
mit den Adityas Aditi, die güt'ge,
Brihaspati, *) den Reichen mit den Sängern.
5. Den holden Priester preisen alle Stämme,
den jüngsten Agni eifrig bei den Opfern;
Denn er war stets Beschützer aller Schätze,
der muntre Bote für den Dienst der Götter.

VI. 30. An Indra.

1. Noch mehr erwuchs zur Heldenstärke Indra,
die Güter theilt allein er aus, nicht alternd,
Es überragte Erd' und Himmel Indra,
von ihm die Hälfte ist so groß als beide.
2. Drum halte ich für groß sein göttlich Wesen,
was er gegründet, niemand kann's verderben;
An jedem Tage ward die Sonne sichtbar;
schön wirkend theilte weit er aus die Sitze.
3. Jetzt bleibt und immer dieses Werk der Ströme,
als du, o Indra, ihnen brachst die Bahnen;
Die Berge setzten sich wie Tischgenossen;
den Luftkreis hast schön wirkend du befestigt.
4. Das ist gewiß, kein andrer ist, wie du bist,
kein Gott, o Indra, und kein Mensch ist besser;
den Drachen schlugst du, der die Fluth umlagert,
die Wasser ließest rinnen du zum Meere.
5. Du brachst des Wassers mannigfache Thore,
die Feste auch des Wolkenfelsens, Indra,

*) Den Gebetesherrn; s. Seite 10.

Du warst der Welt und aller Menschen König
und schufest Sonne, Himmel, Morgenröthe.

VI. 33. An Indra.

1. Den Muth, o Indra, gieb uns, der der stärkste,
an Hülfen reich, o Held, ist und an Gaben;
Du, reich an Rossen, bringe Rossereichthum,
die Feinde schlag' in Schlachten, die uns hassen.
2. Denn dich, o Indra, rufen an die Menschen,
die kämpfenden um Hülfe in der Feldschlacht;
Denn du bezwingst die Diebe durch die Sänger;
durch deine Gunst erlangt der Renner Beute.
3. Du Indra schlägst die beiderseit'gen Feinde,
die arischen, o Held, und die Barbaren;
Mit wohlgezielten Blitzen trifffst im Kampfe
du sie wie Bäume, männlichster der Männer.
4. So sei uns Freund, erquickender Beschützer,
zum Heil mit reich ertheilten Hülfen, Indra;
Wenn wir dich, Held, um Glücks Erlangung anflehn,
wir kämpfende beim Angriff in den Schlachten.
5. Sei unser, Indra, jetzt und für die Zukunft,
sei huldreich du und uns mit Hülfen nahe;
Wir Sänger seien am Entscheidungstage
im Schutz des Mächt'gen, Rinder viel erbeutend.

VI. 64. An die Morgenröthe.

1. Auf stiegen schon der Morgenröthe Strahlen,
hell schimmernd wie der Wasser lichte Wellen,
Sie macht die Pfade hell, die Wege gangbar,
die holde, reiche, einer Milchkuh gleichend.
2. Du zeigst dich, Liebliche, und leuchtest weithin,
zum Himmel flogen deines Lichtes Fackeln,
Enthüllend deine Brust, o Göttin, strahlst du,
in hoher Pracht erglänzend, Morgenröthe.
3. Es fahren sie die rothen, lichten Stiere,
die selige, die weithin sich verbreitet;
Das Dunkel scheucht sie, wie ein starker Schütze
den Feind verjagt, gleich schnellem Wagenlenker.
4. Und schön sind deine Bahnen auf den Bergen,
durch Nebel dringst im stillen Raum du helle;
So fahr uns denn auf breiter Bahn, erhabne,
viel Gut zur Nahrung her, o Himmelstochter.
5. Die, Ushas, du mit Stieren sicher fährest,
fahr Reichthum uns herbei nach unserm Wunsche;
O Himmelstochter, du erschienst beim Frühruf
als eine Göttin uns mit reicher Gabe

6. Bei deinem Leuchten fliegen auf die Vögel
aus ihrem Nest, die Männer suchen Nahrung;
Viel Schönes führst dem sterblichen Verehrer
daheim du zu, o Göttin Morgenröthe.

I. 115. An den Sonnengott.

1. Es stieg empor der Götter lichtes Antlitz,
das Auge Mitra's, Varuna's und Agni's;
Es füllte Himmel, Erde, Luft die Sonne,
der Lebenshauch des stehenden und geh'nden.
2. Der Sonnengott, er folgt der Morgengöttin,
der strahlenden, sowie der Braut der Freier;
Dort, wo die Frommen ihre Wagen schirren,
von einer Seligkeit zur andern fahrend.
3. Die schönen, goldnen, lichten Sonnenrosse,
die schimmernden, begrüßt von Jubelliedern,
Sie stiegen andachtsvoll zur Himmelshöhe
und gehn in einem Tag' um Erd' und Himmel.
4. Das ist des Sonnengottes Macht und Gottheit,
im Wirken rollt den Aufzug er zusammen;
hat er vom Wagen losgeschirrt die Stuten,
so streckt die Nacht den Schleier über alles.
5. Vor Varuna's und Mitra's Aug entfaltet
im Himmelsschoos die Sonne ihre Schönheit;
Ohn' Ende führen bald den lichten Schimmer,
und bald den dunklen ihre Stuten aufwärts.
6. Befreiet heute bei der Sonne Aufgang,
o Götter, uns von Schmach und von Bedrängniß;
das mög' uns Mitra, Varuna gewähren
und Aditi, das Meer und Erd' und Himmel.

I. 25. An Varuna.

1. Wie sehr wir auch, o Varuna,
verletzen dein Gebot, o Gott,
Nach Menschen Weise Tag für
Tag,
2. So gieb uns nicht dem Morde
preis,
nicht preis dem Hieb des
zürnenden,
Noch auch der Wuth des
rasenden.
3. Wir lösen, Varuna, zur Huld,
durch Lieder deinen Sinn, o
Gott,
Wie Reiter das gebundene Roß.
4. Denn meine Wünsche fliegen
fort
zu dir, um Güter zu empfahn,
Wie Vögel hin zu ihrem Nest.
5. Wann werden wir den Varuna
der weithin schaut und Herr-
schaft schmückt,
Den Helden stimmen uns zur
Huld?
7.*) Er, der den Pfad der Vögel
kennt,
die durch die weiten Lüfte ziehen,
Und auf dem Meer die Schiffe
kennt,

*) Vers 6 ist interpolirt und deshalb ausgelassen.

8. Der Ordnungsschirmer, der die zwölf
an Kindern reiche Monde kennt,
Und auch den nachgebornen Mond,**)

9. Er, der die Bahn des Windes kennt,
des weiten, hohen, mächtigen,
Und die darüber thronenden,

10. In seinem Palast sitzet er,
Gesetz beschirmend, Varuna,
Zur Herrschaft der allmächtige.

11. Von dort aus blickt er achtsam hin
auf alles, was verborgen ist,
Was schon gethan und noch zu thun.

12. Mög' Aditi's allweiser Sohn
tagtäglich segnen unsern Pfad,
Verlängern unsers Lebens Lauf.

13. Mit goldnem Mantel angethan
hüllt er sich in sein Prachtgewand,
Und Späher sitzen um ihn her.

14. Der Gott, dem kein Verletzer naht,
den nie ein frecher Lügner täuscht,
Noch Hinterlist der Männerschaar,

15. Und der den Menschen Herrlichkeit
verleiht, die ganz vollkommen ist.
Und selbst an unsern Leibern auch.

16. Zu ihm, dem weithin schauenden,
gehn wünschend meine Lieder hin,
Wie Kühe auf die Weide gehn.

17. Laß miteinander reden uns
jetzt, da ich lieben Meth gebracht,
Daß wie ein Priester du ihn schlürfst.

18. O säh' ich ihn allsichtbar nun
und seinen Wagen auf der Flur;
Vernähm' er gerne dies mein Lied!

19. O höre heute meinen Ruf
und sei mir gnädig, Varuna;
Schutz suchend sehn' ich mich nach dir.

20. Du weiser, bist der Herr des Alls,
des Himmels und der Erde auch,
Drum höre mich auf Deinem Pfad.

21. Lös ab von uns das höchste Band,
reiß mitten durch das mittelste,
Zum Leben lös die untersten.

VI. 51. An alle Götter.

1. Auf geht dies große, holde, unversehrte,
das Auge nun des Varuna und Mitra;
Des heil'gen helles, sehenswerthes Antlitz,
beim Aufgang glänzte wie des Himmels Gold es.
2. Der Sonnengott, der die drei Götterscharen
und ihren Ursprung kennet fern und nahe,
Der Recht und Unrecht bei den Menschen schauet,
hat sorgsam acht auf des Gerechten Pfade.
3. Ich preise euch des Rechtes hohe Hüter,
Aditi, Mitra, Varuna, die edlen,

**) d. h. den Schaltmonat.

Aryaman, Bhaga, sie die reingesinnten,
ich rufe her die flammenden Genossen.

4. Die unbethörten Herrscher, Feindvertilger,
die großen Fürsten, Geber schöner Kleidung,
Die Himmelsmänner, jung und kräftig herrschend,
der Aditi Geschlecht verehr' ich opfernd.

5. O Vater Himmel, treue Mutter Erde,
o Bruder Agni, seid uns hold, ihr guten,
Aditya's ihr und Aditi vereinigt,
o reichet alle ausgedehnten Schutz uns.

6. Nicht gebt uns hin dem Wolfe, nicht der Wölfin,
noch irgend einem Schädiger, o hehre;
Denn ihr seid ja die Lenker unserer Leiber,
ihr wart es stets des Geistes und der Rede.

7. Laßt nicht uns büßen andrer Leute Frevel,
laßt nicht uns thun, was ihr, o gute, hasset;
Denn über alles herrscht ihr, Götter alle;
es mag der Feind den eignen Leib verletzen.

8. Gebet ist mächtig, das Gebet gewinn' ich,
Gebet hielt fest den Himmel und die Erde;
Gebet den Göttern! das Gebet beherrscht sie,
begangne Schuld auch tilge durch Gebet ich.

9. Euch reingesinnte Lenker, heil'gen Brauches,
des heil'gen Brauches treue Hausgenossen,
Euch bet' ich an, die weithin schau'nden alle,
mit Demuth euch, die hohen, hehren Männer.

10. Denn sie, mit schönstem Glanz begabt, sie führen
uns über alles Mißgeschick hinüber,
Schön waltend Mitra, Varuna und Agni
mit heil'gem Sinn und treu dem Redeführer.

Besonders characteristisch für die schon früh sich zeigende Neigung des indischen Geistes zur Vertiefung in sich selbst ist es, daß sowohl der poetisch-religiöse Drang, aus welchem diese Hymnendichtung hervorging, wie auch das Mittel, wodurch sie zum Ausdruck gelangte, die Sprache, als göttliche Wesen (Brihaspati oder Brahmanaspati und Vâc) aufgefaßt, und selbst in besonderen Hymnen gefeiert wurden. Diese Apotheose rein geistiger Elemente erhöht die Bedeutsamkeit des ohnehin merkwürdigen Umstandes, daß das Pantheon des Rigveda einen Liebesgott oder eine Liebesgöttin nicht enthält.

So war in ihren Hauptzügen die Religion der Inder beschaffen, so lange diese bei der Ausdehnung ihrer Wohnsitze ostwärts die Grenze des Fünfstromlandes noch nicht überschritten hatten. Als sich aber nach ihrem Vordringen in das Flußgebiet des Ganges ein erblicher Priesterstand (Brâhmana) und ein erblicher Adel (Kshatriya) von der

Volksmasse der arischen Gemeinfreien (Vaiçya) nicht minder, wie von den unterworfenen Ureinwohnern (Çûdra) abgesondert hatten, traten auch auf religiösem Gebiet wesentliche Umwandlungen ein. Einerseits wurden die Opfer zu einem System mannigfacher mit minutiöser Künstlichkeit geregelter Ritual-Acte ausgebildet, die nur unter Mitwirkung von Brahmanen vollzogen werden konnten, und von welchen jeder einem besonderen practischen Zweck diente, so daß ihre genaue und fehlerfreie Ausführung die Götter gewisser Maaßen nöthigte (vgl. Vers 8 Zeile 3 der eben mitgetheilten Hymne an alle Götter Rv. VI, 51), dem Opferherrn willfährig zu sein; — ein Aberglaube, welcher das Volk von dem Priesterstande abhängig machte, und diesem eine reichlich fließende Einnahmequelle eröffnete (denn sein Opferdienst mußte mit Geschenken honorirt werden). Andererseits genügte den helleren Köpfen der Standpunkt der Naturreligion nicht mehr, und es begann ein Bestreben, für das Welträthsel eine befriedigendere Lösung zu finden. Die ersten Anfänge hiezu finden sich schon in einigen, der Sammlung vielleicht später hinzugefügten, Hymnen des Rigveda, namentlich in der 129sten Hymne des Xten Buches (nach Graßmann):

1. Zu jener Zeit war weder Sein noch Nichtsein,
nicht war der Luftraum noch der Himmel drüber;
Was regte sich? und wo? in wessen Obhut?
war Wasser da? und gab's den tiefen Abgrund?
2. Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
nicht gab's des Tages noch der Nacht Erscheinung;
Nur Eines hauchte windlos durch sich selber
und außer ihm gab nirgend es ein andres.
3. Nur Dunkel war, verhüllt von Dunkel, anfangs
und unerkennbar wogte dieses alles;
Vom leeren Raum war zugedeckt die Oede,
das Eine ward durch Macht der Glut geboren.
4. Da regte sich zuerst in ihm Begierde,
als sich des Geistes erster Same zeigte;
Es fanden da das Band des Seins im Nichtsein
die Weisen suchend mit des Herzens Einsicht.
5. Und quer hindurch war ihre Schnur gezogen,
was war darunter? und was war darüber?
Erzeuger waren und es waren Mächte,
und Schöpferkraft war unten, Streben oben.
6. Wer weiß es recht? wer mag es hier verkünden?
woher entstand, woher sie kam, die Schöpfung,
Ob durch sein*) Schaffen erst die Götter wurden,
wer weiß es doch, woher es sei gekommen?

*) Anmerkung Graßmanns: „Des Einen? (Vers 2—4)."

7. Von wannen diese Schöpfung sei gekommen
ob sie geschaffen oder unerschaffen,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelsraume,
der weiß allein es, oder weiß er's auch nicht?

Zur Unterhaltung und Förderung jenes Bestrebens besonders dienlich war aber die von den Brahmanen und wohl nicht selten auch von den Kshatriya befolgte Sitte, beim Beginn des Greisenalters Haus und Hof den Söhnen zu überlassen, und den Rest ihres Lebens als Waldbewohner (Vânaprastha) religiösen Übungen und Meditationen zu widmen. Denn in den auf diese Lebensweise bezüglichen Aranyaka (Waldbüchern) finden sich — wie in gemeinem Schutt zerstreute Edelsteine — die Upanishad*), in welchen die Ergebnisse solcher Meditationen gewisser Maaßen auskrystallisirt sind. Im Ganzen, — wenn wir bis in die Hymnen des Rigveda zurückgreifen, — war der Gang der Entwickelung der, daß zunächst neue umfassendere Personifikationen und symbolische Phantasiebilder auftraten und die alten Götter in den Hintergrund drängten: Vicvakarman, der Schöpfer des Alls, — Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, — Hiranyagarbha, der goldene Keim des Weltalls, — Purusha, der Urmensch, aus dessen Gliedern die Welt gebildet ist, — Virâj, der Herrscher oder die Herrscherin (ebenfalls eine kosmogonische Potenz), — sodann aber auch diese wieder dem Atman oder Brahman (Neutrum) weichen mußten, womit dem höchsten Ziel der Meditation der objective Character abgestreift war. Denn Atman ist das Selbst (pronomen reflexivum), Brahman aber wahrscheinlich eine abstractere Auffassung des Gebetsherrn (Brahmanaspati), vielleicht in Verschmelzung mit der Rede (vâc), welche, wie oben bemerkt, beide schon im Rigveda als göttliche Wesen gefeiert werden. Meines Wissens ist bisher noch in keiner fachgelehrten Darstellung dieses Entwickelungsganges bestimmt genug hervorgehoben worden, was eigentlich den Kern desselben ausmacht, nämlich, daß darin der Übergang von dem Standpunkte des naiv-objectiven Realismus auf dem des subjectiven Idealismus liegt. **) Es brach sich die Erkenntniß Bahn, daß die objective Welt nicht außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von diesem bestehe, sondern eine innerhalb desselben schwebende und völlig von dessen Organen und deren Funktionen abhängige Er-

*) Wörtlich: Sitzungen d. h. Versammlungen der Schüler um den Lehrer; man könnte sagen: religiös-philosophische Collegien im tropischen Urwalde, dessen Duft der Leser mitunter ebenso deutlich wahrzunehmen glaubt, wie bei dem Studium der Werke moderner europäischer Philosophen den Duft des edlen Krautes von Havanna.

**) Vgl. F. Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, übersetzt von Capeller, S. 217: „Niemand, der die Lehren würdigen kann, welche in Berkeleys Philosophie enthalten sind, wird die Upanishads und die Brahma-Sutras mit ihren Commentaren lesen, ohne sich reicher und weiser geworden zu fühlen". Siehe auch Deußen, Vedânta, S. 17. 18.

scheinung sei, welche durch das Bewußtsein zur Einheit verknüpft werde. Aber mit diesem subjectiven Idealismus verband sich sofort auch ein transcendenter oder metaphysischer Realismus, d. h. die Einsicht, daß die Existenz des Bewußtseins mit seinen subjectiven Functionen und seinem mannigfachen objectiven Inhalt nur begreiflich sei, wenn ihm und Allem, was es in sich trage, ein unbekanntes Etwas zur Unterlage seines zeitweiligen Bestehens diene, von welchem sich nichts weiter sagen lasse, als **daß es sei.** Nur so wird das tiefe und warme Interesse für die Erkenntniß des Atman oder Brahman begreiflich, welches uns in den Upanishad entgegentritt, und ganz unverständlich sein würde, wenn diese Worte nichts weiter bezeichneten als den ganz allgemeinen und deshalb leeren Begriff des objectiven Daseins, wozu auf dem Standpunkt des naiven Realismus für einen Jeden auch die eigene Person mit gehört. Es sind aber in den Upanishad nur einzelne Stellen, welche sich bis zu dem bezeichneten Höhepunkt der Meditation erheben; viele sind spielende Versuche, die Einheit der objectiven und der subjectiven Seite des Bewußtseins, wie auch die Einheit innerhalb jeder dieser beiden Seiten anschaulich zu machen, oder symbolische Deutungen der Opfergebräuche, imgleichen gewisser heiliger Worte und Verse, oder endlich Popularisirungen der höchsten Lehren für minder begabte Schüler, die weiterhin dazu führten, daß aus dem unerkennbaren transcendenten Brahman (Neutrum) wieder ein dem Viçvakarman und Prajâpati ähnlicher Weltschöpfer und persönlicher Gott Brahmâ (Masculinum) oder Içvara (der Herr) ward.

Eine so tiefgreifende Umwandlung der Weltanschauung, wie die Upanishad mit dem Rigveda verglichen enthalten, mußte auch auf die vorher herrschende Ansicht über das Schicksal der Todten einen bedeutenden Einfluß ausüben. Nach dem Rigveda*) gehen die Verstorbenen, wenn sie fromm gewesen, mit einem neuen Leibe versehen, zu den Vätern im Reiche des Königs Yama (des Ersten der Gestorbenen), welches dem höchsten Himmel, — wo die Aditya, insbesondere Varuna, mit ihrer Mutter Aditi wohnen, — angehört und genießen dort ein seliges Leben, während die Bösen in den Pfuhl oder den tiefen Ort hinabstürzen. In einem Liede an Soma (Rv. IX. 113,7—11) bittet der Sänger um Unsterblichkeit an einem Orte, unter welchem anscheinend Yama's Reich zu verstehen ist. In einem anderen Liede an Surya (die Sonne, Rv. I, 115,2) heißt es nach der Übersetzung von Geldner und Kaegi in den „siebenzig Liedern des Rigveda" (Tübingen 1875) Nr. XXIV: Dieser folge der Ushas dorthin, „wo für die Frommen Leben sich an Leben, das eine schöner als das andre anreiht"; während Graßmann übersetzt: „Dort, wo die Frommen ihre Wagen schirren, von einer Seligkeit zur andern fahrend";

*) Siehe Zimmer, altindisches Leben S. 408—422 und Kaegi, der Rigveda, S. 95—99.

und Zimmer, altindisches Leben S. 410: „Dorthin, wo gottesfürchtige Männer ewig leben (eigentlich: eine Generation nach der andern aufziehn, wo ihnen ein Yuga*) nach dem andern sich aufspannt) und Wonne über Wonne genießen." Daß die Frommen von Zeit zu Zeit im Himmel stürben, um ebendaselbst wieder aufzuleben, werden die alten Inder wohl kaum geglaubt haben, und ebenso wenig, daß sie im Himmel eine Generation von Kindern nach der andern erzeugten; der Sinn des Verses wird mithin wohl nur sein, daß ihnen im Himmel ein fünfjähriger Cyclus nach dem andern in Seligkeit verfließe. Darin liegt aber nicht nothwendig ein Ausdruck des Gedankens, daß diese Aufeinanderfolge von Yuga für die in den Himmel gelangten Väter ewig dauern würde, und daß der Glaube an ein ewiges Leben im Himmel allgemeiner Volksglaube gewesen sei, folgt auch nicht sicher daraus, daß einmal der Gott des berauschenden Somatrankes von einem Dichter um Unsterblichkeit in dem himmlischen Reiche des Yama angefleht wird. Lesen wir doch noch später in dem Rechtsbuch des Apastamba II,1,2,2.3 (Sacred books of the East Vol. II p. 102): „Wenn sie die ihnen obliegenden Pflichten erfüllen, genießen Menschen aller Kasten im Himmel die höchste unvergängliche Seligkeit. Hernach, wenn jemand, der seine Pflichten erfüllt hat, zu dieser Welt zurückkehrt, ꝛc." Bei der Leichenfeier lag nur der Gedanke an das dem Tode unmittelbar folgende himmlische Leben nahe, die spätere Rückkehr des Verstorbenen in das Erdenleben dagegen lag, auch wenn ein Glaube daran schon bestand, so fern, daß es nicht zu verwundern ist, wenn die auf die Leichenfeier bezüglichen Lieder davon nicht reden. Noch weniger könnte deren Erwähnung in den Hymnen an die Götter erwartet werden, deren Zweck im Allgemeinen darin besteht, diese zur Entgegennahme der Opfer einzuladen. In einigen Liedern wird nun aber ferner der Himmel Varuna's und Yama's Reich als die Heimath der Verstorbenen und deren Weg dorthin als Rückkehr oder als ein Zurückgegeben-, ein Wiederentlassen-werden bezeichnet (Rv. I, 24,1.2. X, 14,8. 16,5. 135, 5.6.); es wird also vorausgesetzt, daß die Verstorbenen vor ihrer Geburt auf Erden schon im Himmel gelebt haben, und es ist kein Grund erfindlich, weshalb die Inder zur Zeit, als die Hymnen des Rigveda entstanden, geglaubt haben sollten, daß jeder Mensch nur einmal aus dem Himmel zu einem Erdenleben herabkomme. Als ein Unglück können sie ein solches Herabkommen auch nicht betrachtet haben, denn die Erwartung eines seligen Lebens im Himmel nach dem Tode hielt sie nicht davon ab, um möglichst lange Dauer des irdischen Lebens eifrig zu beten.**) Endlich heißt es in dem an die Väter gerichteten Liede (Rv. X, 15,2) nach Graßmann:

*) Yuga bedeutet nach Zimmer a. a. O. S. 368 den 5jährigen Cyclus zwischen je zwei Schaltmonaten.

**) z. B. Rv. X, 14,12,14. 18, 1—6. 59. Tout comme chez nous! Ein Sperling in der Hand ist besser als eine Taube auf dem Dache. Gegen Aeußerungen

„Dies Andachtswerk sei heut geweiht den Vätern,
die früher und die später heimgegangen,
die in der Luft, der Erde wohnen, oder
in schön bewohnten Dörfern nun verweilen."

(nach Zimmer, altindisches Leben S. 414: „Diese Verehrung sei heute den Vätern (dargebracht), welche in der Vorzeit dahingegangen, und denen, welche später, welche im irdischen Luftraum sich niedergelassen haben, oder welche jetzt in den mit schönen Ansiedlungen versehenen Gauen wohnen.") Also die Väter sind gar nicht alle im Himmel (und dem Pfuhl), sondern auch im Luftraum und auf der Erde! Wie kommen sie dahin, wenn das nicht solche sind, die aus dem Himmel zurückkehren?*) Die allgemein herrschende Ansicht, daß den Indern zur Zeit der Entstehung des Rigveda der Gedanke der Seelenwanderung oder Wiedergeburt noch ganz unbekannt gewesen sei, scheint mir deshalb auf schwachen Füßen zu stehen; vermuthlich haben sie denselben schon gehegt, lange bevor sie den Çatadru überschritten, und er ist in der Periode der Brahmana

---

wie z. B. von Kaegi, Rigveda S. 99: „Von ... weiß der Rigveda ebenso wenig als von der düsteren Lehre der Seelenwanderung, welche nachmals die Geister Indiens in Banden schlug"; oder von Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, S. 85: Sodann der unerschütterliche Glaube an die Seelenwanderung. — Ein furchtbarer und schwerlastender Glaube ꝛc. S. 93: „ein Dogma wie das der Seelenwanderung —, wo der Gläubige sich in die trostlose Vorstellung ergiebt ꝛc."; ist zu bemerken, daß der Glaube an die Seelenwanderung (Wiedergeburt) blos als solcher an und für sich weder traurig noch erfreulich ist, sondern das Eine oder das Andere erst wird (und so gut das Eine wie das Andere werden kann), wenn (und je nach dem) er eine pessimistische oder eine optimistische Lebensanschauung begleitet. In Verbindung mit einer pessimistischen ergiebt sich aus beiden Elementen zusammengenommen der Wunsch nach Erlösung von der Wiedergeburt und der Glaube an deren Möglichkeit; aber die Existenz des Glaubens an die Wiedergeburt ist keineswegs bedingt durch das gleichzeitige Bestehen der Hoffnung auf Erlösung von derselben. Die Inder können deshalb bei optimistischer Welt- und Lebensanschauung im Zeitalter des Rigveda an die Seelenwanderung (Wiedergeburt) längst geglaubt haben, bevor die pessimistische Welt- und Lebensanschauung bei ihnen Eingang fand und die Sehnsucht nach Erlösung von der Wiedergeburt hervorrief.

*) Kaegi Rigveda S. 97, 98, ändert doch wohl den Sinn der beiden letzten Zeilen des obigen Verses wenn er sagt: „Und jene unsterblich gewordenen schauen auf die Sterblichen herab; jene Geister der Verstorbenen achten wohl auf ihre Kinder hier auf Erden. In der Erde Dunstkreis, durch den ganzen Luftraum unter den Scharen, welche in schönen Dörfern wohnen, wandeln sie dahin"; Denn nicht von einem kurzen Besuch der im Himmel wohnenden Väter im Luftraum und auf der Erde ist in jenem Verse die Rede, sondern von solchen Vätern, die in Letzteren sich niedergelassen haben oder wohnen. — Sollte nicht etwa auch die erste Zeile des zweiten Verses in dem Liede Rv. X, 18, nach Graßmann: „Des Todes Spur verwischend, als ihr kamet," nach Geldner und Kaegi: „Ihr, die ihr kamt, des Todes Tritt verwischend", auf die Wiedergeburt — die Rückkehr aus dem Reiche des Todes — zu beziehen sein, und nicht auf eine Verwischung der Spur des Todes des soeben Verstorbenen, welcher beerdigt werden soll?

von den Waldbewohnern nur weiter entwickelt und den neu aufgetauchten Ideen des Brahman oder Âtman angepaßt worden. Wäre das der wirkliche Sachverhalt, dann würde der Väterweg (pitriyâna), welchen nach der Brihadâranyaka-Upanishad VI, 1,19. und der Chândogya-Upanishad V, 10, 3–6 die Werkthätigen nach dem Tode gehen (siehe Deußen, Vedânta S. 392, 410, 415. 425, 507) eine Umgestaltung des alten Volksglaubens an die Rückkehr der verstorbenen Frommen in das Reich des Yama sein, der „dritte Ort" (ebendaselbst S. 394, 414, 508) aber eine Umgestaltung der Vorstellung von dem Pfuhl, in welchen die Bösen nach ihrem Tode stürzen, während der Götterweg (devayâna) für diejenigen, welche nur das niedere Wissen vom Brahman erreichen — oder die Verehrer des persönlichen Gottes Brahmâ — (ebendaselbst S. 392, 409, 509), und die Erlösung (moksha), welche denen zu Theil wird, die zu der höheren Erkenntniß des Brahman gelangen (ebendaselbst S. 209, 466, 510. Brihadâranyaka-Upanishad IV, 4,8–31) Zusätze wären, welche der neugewonnene höhere Standpunkt nothwendig machte. Der Väterweg führt durch verschiedene Stationen zum Monde, wo die Seelen den Umgang der Götter als Belohnung für ihre Werke so lange genießen, bis diese mit Ausnahme eines gewissen Restes verbraucht sind. Dann bewirkt Letzterer die Rückkehr zu einem neuen seiner Beschaffenheit entsprechenden Menschenleben, wobei ebenfalls verschiedene Zwischenstationen durchlaufen werden müssen. Der „dritte Ort", wohin die Bösen gleich nach ihrem Tode gelangen, bezeichnet die Wiedergeburt als Thier. Der Götterweg führt durch eine Reihe von Stationen zu der Welt des niederen Brahman, wo die Seelen bis zum nächsten Weltuntergang*) das aiçvaryam (die Herrlichkeit) genießen, welche in einer gottähnlichen, doch in gewissen Schranken gehaltenen Allmacht besteht, und die Erfüllung aller Wünsche in sich begreift. (Nach Deußen, System des Vedânta S. 507—510.) Von dem Sterbenden aber, welcher zur höheren Erkenntniß des Brahman gelangt war, heißt es in der Brihadâranyaka-Upanishad IV, 4, 8–31 nach Böhtlingks Übersetzung (St. Petersburg 1889):

„Wer ohne Wünsche ist, wer frei von Wünschen ist, wessen Wünsche auf das Selbst gerichtet sind, und wer seine Wünsche erlangt hat, aus dem entweichen die Hauche nicht. Sie vereinigen sich in ihm, und er geht als das Brahman in das Brahman ein.

9. In Bezug hierauf giebt es folgenden Çloka:
‚Wenn alle Wünsche, die in jemandes Herzen sich befinden, sich ablösen, dann wird er, der Sterbliche, unsterblich, dann gelangt er zum Brahman.'

10. Wie eine abgestreifte Schlangenhaut todt, auf einen Ameisenhaufen hingeworfen, liegen würde, so liegt alsdann der Körper. Aber das knochen- und körperlose verständige Selbst ist das Brahman, ist

*) Eine Ausbreitung der Welt aus Brahman und ihre Zurückziehung in dasselbe wechseln periodisch mit einander.

die Stätte, o Oberkönig!“ So sprach Yâjnavalkya, und Janaka, Fürst der Videha, sagte: „Hier gebe ich dem Erhabenen tausend (Kühe).“

11. „Auch in Bezug hierauf giebt es folgende Çloka:
‚Ich habe den schmalen, weithin führenden, vormaligen Pfad aufgefunden, der zu mir führt. Auf diesem gehen Weise, die das Brahman kennen, aufsteigend zur Stätte des Himmels ein, wenn sie von hier erlöst werden.
12. Auf diesem (Pfade) giebt es, wie man sagt, Weißes, Blaues, Braunrothes, Grünes und Rothes. Diesen Pfad hat das Brahman aufgefunden; auf diesem geht der Kenner des Brahman, der Gluthvolle, und der, welcher Gutes thut.
13. In dichte Finsterniß treten diejenigen ein, welche die Vernichtung verehren, aber in eine noch ärgere Finsterniß diejenigen, welche an der Entstehung Gefallen finden.
14. Die in dichte Finsterniß gehüllten Stätten heißen asurisch. In diese gehen nach dem Tode unwissende und unvernünftige Leute ein.
15. Wir werden das, weil wir das sind. Wenn dieses nicht erkannt worden ist, erfolgt eine große Vernichtung. Diejenigen, welches solches wissen, werden unsterblich; die Andern (die solches nicht wissen) aber erfahren nur Leid.
16. Wenn ein Mensch erkennt, daß das Selbst sein eigenes Ich ist, was könnte er dann noch wünschen und wonach Verlangen haben, um dem Körper nachzufolgen?
17. Wer sein in diese undurchdringliche Verkittung eingetretenes Selbst gefunden und wahrgenommen hat, der ist der Allbildner, da er ein Schöpfer ist. Sein ist die Stätte und er die Stätte.
18. Wenn einer das Selbst alsbald als einen Gott erkennt, als Herrn des Vergangenen und Zukünftigen, dann ist er nicht mehr in Ungewißheit.
19. Das Selbst, an dem die fünf Geschlechter und die Leere ihren Halt haben, halte ich, der Unsterbliche, für das Brahman und für unsterblich.
20. Vor dem das Jahr mit seinen Tagen sich umdreht, das verehren die Götter als das Licht der Lichter, da es die unsterbliche Lebenskraft ist.
21. Diejenigen, welche des Hauches Hauch, des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkorgans Denkorgan kennen, haben das alte, über allem stehende Brahman erkannt. Durch das Denkorgan kann man die Überzeugung erlangen, daß es kein Mannigfaches giebt.
22. Wer hier Mannigfaches sieht, der gelangt von einem Tode zum andern Tode. Das Unvergängliche und Dauerhafte ist durch das Denkorgan zu erschauen.

23. Das Selbst ist staublos, jenseits der Leere befindlich, ungeboren, groß und dauernd. Wenn ein verständiger Brahmane dieses (Selbst) erkannt hat, dann fasse er einen Entschluß. Nicht sinne er über viele Worte nach, da dieses eine Ermüdung der Stimme ist.'

24. Das Selbst beherrscht als Gebieter über Alles, als Herr von Allem und als Oberhaupt von Allem Alles, was es hier giebt. Durch ein gutes Werk wird es nicht größer, durch ein schlechtes nicht kleiner. Es ist das Oberhaupt von allen Wesen, der Herr der Stätten, der Hüter der Stätten; es ist der Damm, der die Stätten auseinanderhält, damit sie nicht zusammenbrechen.

25. Man sucht es durch Hersagen der Veda kennen zu lernen, durch Studium des heiligen Wissens, durch Kasteiungen, Glauben, Opfer und Hungern. Hat man es kennen gelernt, so wird man ein Muni. Bettelmönche verlassen ihr Haus, indem sie sich dieses als Stätte wünschen.

26. In Anbetracht dieses pflegten frühere Brahmanen, die gelehrt und klug waren, keine Nachkommenschaft sich zu wünschen, indem sie meinten, daß Nachkommenschaft ihnen nichts nützen würde, da das Selbst ihnen schon eine Stätte sei. Auch pflegten sie, nachdem sie dem Verlangen nach Söhnen, dem Verlangen nach Reichthum und dem Verlangen nach Stätten entsagt hatten, betteln zu gehen. Das Verlangen nach Söhnen ist ja ein Verlangen nach Reichthum, und das Verlangen nach Reichthum ein Verlangen nach Stätten; denn Beides ist eben Verlangen.

27. Dies ist das Selbst, von dem es heißt ‚nicht, nicht!' Als unerfaßbar wird es ja nicht erfaßt, als unzerstörbar wird es ja nicht zerstört, als an nichts haftend und als ungebunden haftet es ja an nichts und schwankt auch nicht. Daher kommt der Unsterbliche über Beides hinweg, sowohl über das ‚ich vollbrachte Böses', als auch über das ‚ich vollbrachte Gutes'. Weder das Gute, das er vollbrachte, noch das Schlechte, das er unterließ, betrüben ihn. Durch kein Werk, welcher Art es auch sei, geht ihm eine Stätte verloren.

28. In Bezug hierauf sagt ein Spruch:

‚Diese stetige Würde eines Brahmanen nimmt durch ein Werk weder zu noch ab. Mit diesem mache man sich vertraut. Wer sie erkannt hat, wird durch kein schlechtes Werk verunreinigt.

Darum sehe derjenige, der solches kennt, wenn er müde, sanft, ruhig, geduldig und gläubig geworden ist, im eignen Selbst das Selbst. Dann sieht er in jedem das Selbst, wird jeder ihm zum Selbst, wird er für jeden das Selbst. Jedes Uebel überwindet er, nicht überwindet ihn das Uebel; jedes Uebel versengt er, nicht versengt ihn das Uebel. Wer solches kennt, wird ein Brahmane, der frei von Übel, frei von Alter, frei von Hunger und Durst ist.

29. Das ist das große, ungeborne Selbst, welches Speise genießt

und Güter spendet. Wer dieses große, ungeborne Selbst, welches Speise genießt und Güter spendet, in dieser Weise kennt, der findet Güter.

30. Das ist das große, ungeborne Selbst, welches nicht altert und nicht stirbt, keine Furcht kennt, unsterblich und das Brahman ist. Sicherheit vor aller Gefahr hast du, o Janaka, erlangt." So sprach Yâjnavalkya. „Hier gebe ich dem Erhabenen die Videha und mich dazu zur Knechtschaft."

31. Das ist das große, ungeborne Selbst, welches nicht altert und nicht stirbt, keine Furcht kennt, unsterblich und das Brahman ist. Das Brahman bewahrt vor aller Gefahr. Wer solches kennt, der wird ja zum Brahman, das vor aller Gefahr bewahrt."

Ähnliche Versuche, sich über den in der Tiefe des eigenen Selbstbewußtseins entdeckten, als Objeet aber unfaßbaren Realgrund desselben irgendwie verständlich auszusprechen, finden sich auch in manchen anderen Upanishad, von welchen hier noch aus der Katha-Upanishad die hauptsächlichsten Stellen nach F. Max Müllers Übersetzung (Sacred books of the East Vol. XV p. 11 ff., Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion S. 381 ff., Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, übersetzt von Capeller, S. 213 ff.) angeführt werden mögen:

I, 2,20. Das Selbst, kleiner als klein, größer als groß, ist verborgen im Herzen der Geschöpfe. Der Mensch, welcher frei vom Begehren und frei vom Sichbekümmern ist, sieht die Erhabenheit des Selbstes durch die Gnade des Schöpfers. 21. Obgleich er still sitzt, wandert er weithin, obgleich er sich niedergelegt hat, geht er überall hin. Wer außer mir selbst ist im Stande, jenen Gott zu erkennen, der sich freut und nicht freut? 22. Der Weise, welcher das Selbst als körperlos innerhalb der Körper, als unwandelbar unter den veränderlichen Dingen, als groß und allgegenwärtig erkennt, bleibt unberührt vom Kummer. 23. Das Selbst erlangt man nicht durch den Veda, auch nicht durch Verstand, noch durch vieles Lernen. Wen das Selbst erwählt, von dem kann das Selbst erlangt werden. Das Selbst wählt ihn als sein eigen. 24. Wer aber nicht zuvor sich von dem Bösen abgewandt hat, wer nicht still und ergeben ist, oder dessen Gemüth nicht Ruhe gefunden hat, der wird das Selbst durch Wissen niemals erlangen.

II, 5,5. Kein Sterblicher lebt durch den aufsteigenden und den niedersinkenden Athem, wir leben durch einen Anderen, auf welchem jene beiden beruhen. 6. Wohlan denn, o Gautama, ich werde dir dieses Geheimniß mittheilen, das alte Brahman, und was mit dem Selbst geschieht, nachdem es den Tod erreicht hat. 7. Einige gehen in den Mutterleib ein, um als organische Wesen verleiblicht zu werden, andere werden zu unorganischen Stoffen, gemäß ihren Werken und ihrem Wissen. 8. Er, der höchste Geist, welcher in uns wach ist, während wir schlafen, und einen lieblichen Anblick nach dem andern erschafft,

der wahrlich ist der Hellleuchtende, der ist Brahman, der allein heißt unsterblich. Alle Welten sind in ihm enthalten und keine geht darüber hinaus. Dies ist das. 9. Wie das eine Feuer, in die Welt eingetreten, obwohl nur Eines, je nachdem, was es verbrennt, verschieden wird, so wird das eine Selbst in allen Dingen verschieden, gemäß einem Jeden, in welches es eintritt, und besteht auch außerhalb derselben.*) 10. Wie die eine Luft, in die Welt eingetreten, obwohl nur Eine, je nach dem, worin sie eingetreten ist, verschieden wird, so wird das eine Selbst in allen Dingen verschieden, gemäß einem Jeden, in welches es eintritt, und besteht auch außerhalb derselben. 11. Wie die Sonne, das Auge der ganzen Welt, durch die äußeren, mit den Augen wahrgenommenen Unreinigkeiten nicht beschmutzt wird, so wird das eine Selbst in allen Dingen niemals durch das Elend der Welt beschmutzt, da es selbst draußen ist. 12. Ein Herrscher, das Selbst, wohnt in allen Dingen, und macht die eine Form mannigfaltig. Den Weisen, welche ihn in ihrem Selbst wahrnehmen, wird ewige Glückseligkeit zu Theil, keinem Andern. 13. Ein ewiger Denker ist es, welcher nicht ewige Gedanken denkt, und — obwohl nur Einer — die Wünsche Vieler erfüllt. Den Weisen, welche ihn in ihrem Selbst wahrnehmen, wird ewiger Friede zu Theil, keinen Anderen. 14. Sie gewahren die höchste unbeschreibliche Freude und sagen: Dies ist das. Wie könnte ich es denn verstehen? Strahlt es in eignem Lichte, oder wirft es fremdes Licht zurück? 15. Die Sonne scheint dort nicht, auch nicht der Mond und die Sterne, noch diese Blitze, viel weniger denn dieses Feuer. Wenn er scheint, so scheinen alle Dinge ihm nach, durch sein Licht wird alles hier erhellt.

II, 6,2. Alles Bestehende, die ganze Welt, (aus dem Brahman) hervorgegangen, zittert in dessen Hauch. Das Brahman ist ein großer Schrecken, wie ein gezücktes Schwert. Die es kennen, werden unsterblich. . . . 7. Über den Sinnen steht der Verstand, über dem Verstande das höchste (erschaffene) Wesen, höher als dieses Wesen ist das große Selbst, höher als das Große das höchste Unenthüllte. 8. Über dem Unenthüllten steht der Purusha, der Alles durchdringt und völlig unwahrnehmbar ist. Jedes erschaffene Wesen, welches von ihm weiß, wird befreit und erlangt Unsterblichkeit. 9. Seine Gestalt ist unsichtbar, niemand schaut ihn mit Augen. Man denkt ihn sich mit Hülfe des Geistes, der Weisheit, des Verstandes. Die, welchen dieses bekannt ist, sind unsterblich . . . 12. Er (das Selbst) ist nicht erreichbar durch die Sprache, durch den Verstand, oder durch das Auge. Wie könnte er anders begriffen werden, als indem man sagt: ‚Er ist.?' 13. Mit den Worten ‚Er ist' läßt er sich begreifen, und durch die (Annahme der) Realität beider (des unsichtbaren Brahman und der sichtbaren Welt als aus dem Brahman entsprungen). Wenn man ihn durch die Worte

*) Als immanent bewegendes Princip des individuellen Lebensprozesses heißt er jivâtman; als dessen vorausgesetzte und ihn überdauernde transcendente Grundlage: paramâtman.

‚Er ist' begriffen hat, dann offenbart sich seine Realität. 14. Wenn alle Begierden, die in seinem Herzen wohnen, erlöschen, dann wird der Sterbliche unsterblich und erlangt Brahman. 15. Wenn alle Bande des Herzens hier auf Erden zerrissen sind, dann wird der Sterbliche unsterblich — hier endet die Lehre."

Der subjectiv idealistische Character der Lehre vom Atman oder Brahman erhellt besonders deutlich aus der Aitareya- und der Kaushîtaki-Upanishad. Das Aitareya-Aranyaka II, 4. enthält folgende eigenthümliche Kosmogonie: „Wahrlich, am Anfang war alles Dieses Atman, nur Eines; es blinkte (regte sich) gar nichts Anderes. Er dachte: „soll ich Welten hervorgehen lassen?" Er ließ vier Welten hervorgehen: das Wasser über dem Himmel — Ambhas, das Firmament, — die Lichter — Marîci, der Luftraum, — das Sterbliche — Mara, die Erdoberfläche (auf welcher alles Lebende sterben muß), — und das unterirdische Wasser — Ap —. Dann zog er, um diesen Welten Behüter zu geben, den Purusha (die Person) aus dem Wasser, und brütete über ihm, bis aus demselben nacheinander hervorbrachen: 1. ein Mund, 2. die Sprache, 3. das Feuer (Agni); — 1. Nasenlöcher, 2. Geruch (Athem), 3. Wind (Luft); — 1. Augen, 2. Gesicht, 3. die Sonne (Aditya); — 1. Ohren, 2. Gehör, 3. die vier Weltgegenden; — 1. Haut, 2. Haare (Gefühl), 3. Sträucher und Bäume; — 1. das Herz, 2. der Verstand, 3. der Mond; — 1. der Nabel, 2. das Abwärts-Athmen (Verschlingen), 3. der Tod; — 1. das Zeugungsorgan, 2. Same, 3. Wasser; — und zwar die Nr. 1 sämmtlich aus dem Purusha, die Nr. 2 aus den Nr. 1 und die Nr. 3 aus den Nr. 2. Die dritten Glieder dieser acht Gruppen (die Devata, Götter) fielen in den großen Ocean, und baten, vom Atman mit Hunger und Durst belagert, um einen Ort, wo sie Ruhe und Nahrung finden könnten. Kuh und Pferd, welche ihnen vom Atman zuerst gezeigt wurden, erklärten sie für ungenügend, nahmen dagegen den Menschen an und zogen in diesen auf denselben Wegen rückwärts ein, auf welchen sie aus dem Purusha herausgetreten waren. Darauf baten auch Hunger und Durst um eine Wohnstätte und der Atman machte sie zu Mitgenossen der Götter, so daß sie an jedem einem Gotte dargebrachten Opfer theilnähmen. Nun dachte der Atman: „da sind die Welten und die Behüter der Welten, laß mich Nahrung für sie hervorbringen." Er brütete über dem Wasser, wodurch der Nahrungsstoff entstand. Dieser wollte entfliehen, und der Mensch versuchte der Reihe nach mit der Sprache, dem Geruch (Athem), dem Auge, dem Ohr, der Haut, dem Verstande, dem Zeugungsorgan und dem Abwärts-Athmen (Verschlingen) ihn zu ergreifen; erst mit dem Letzten gelang das. „Wie kann alles Dieses ohne mich sein?" dachte der Atman weiter — „auf welchem Wege soll ich hineingelangen? Wenn die Sprache benennt, wenn der Geruch riecht, wenn das Auge sieht, wenn das Ohr hört, wenn die Haut fühlt, wenn der Verstand denkt, wenn das Abwärts-Athmen verdaut, wenn das Zeugungsorgan (Samen) ausstößt,

was bin ich denn?“ Darauf öffnete er die Naht des Hirnschädels und trat durch diese Öffnung ein. Er hat drei Wohnplätze, drei Träume: im Auge (beim Wachen des Menschen), in der Kehle (beim Traumschlaf), im Herzen (beim tiefen traumlosen Schlaf.) Als er geboren (in den menschlichen Leib eingetreten) war, durchlief sein Blick alle Dinge, um zu sehen, ob irgend eines hier ein anderes Selbst zu verkünden wünsche. Er sah diese Person (sich selbst) allein als das weit ausgebreitete Brahman. ‚Das sah ich‘, sprach er, deshalb war er Idam-dra (das sehend), und wird mysteriöser Weise Indra genannt. Denn die Deva lieben das Geheimnißvolle.“

Weiterhin (II, 6, $1_{2.3}$) folgt die Frage: „Über wen denken wir nach als das Selbst? Was ist das Selbst? Das, womit wir (Gestalten) sehen, das, womit wir (Töne) hören, das womit wir Gerüche wahrnehmen, das, womit wir sprechen, das womit wir Süßes und Nicht-Süßes unterscheiden? und was aus dem Herzen und dem Verstande kommt, nämlich: Wahrnehmung, Beherrschung (Übersicht), Verständniß, Kunde, Weisheit, Sehen, Meinen, Denken, Überlegung, Bereitschaft (oder: Dulden), Erinnerung, Begreifen, Wollen, Trachten, Lieben, Verlangen?“ Und die Antwort lautet (II, 6, 1_{4-7}): „Nein, alles Das sind nur verschiedene Namen des Wissens (des wahren Selbst). Und dieses aus Wissen bestehende Selbst ist Brahman (m), es ist Indra, es ist Prajâpati. Alle diese Deva, diese fünf großen Elemente: Erde, Luft, Äther, Wasser, Feuer; diese und diejenigen, welche, so zu sagen, klein und gemischter Natur sind, und Samen von dieser und jener Art; was aus Eiern, was aus dem Mutterleibe, was aus Hitze (Schweiß), was aus Keimen entsteht; Pferde, Kühe, Menschen, Elephanten, Alles, was athmet, mag es gehen oder fliegen, und das Unbewegliche: — alles Das wird durch Wissen herbeigeführt (durch das Selbst hervorgebracht). Es beruht auf dem Wissen (dem Selbst). Die Welt ist durch das Wissen herbeigeführt (durch das Selbst hervorgebracht.) Ihr Ursprung liegt im Wissen. Wissen ist Brahman.“

Hier wird die in der Kosmogonie vom Atman, bevor er in den menschlichen Leib eintrat, aufgeworfene Frage: ‚was bin ich denn?‘ beantwortet, nachdem zwischendurch (II, 5) die dreifache Geburt des Menschen — seine Erzeugung, seine Fortpflanzung, sein Tod (als Wiedergeburt) — erörtert worden. In der Kosmogonie vertreten — wie auch sonst öfters in den Upanishad — die Gottheiten (devata) die objective Welt gegenüber den Wahrnehmungs- und Handlungsorganen des Menschen und deren Thätigkeiten. Auf denselben Wegen, auf welchen sie in das Bewußtsein des Menschen eintreten, sind sie aus dem Urbild des Letzteren — dem Purusha — hervorgegangen, d. h. sie sind und bleiben von Anfang bis zu Ende Erzeugnisse des Bewußtseins. Der Atman, welcher Alles hervorbringt, fragt am Ende seines Schaffens verwundert: ‚was bin ich denn?‘, und erst, nachdem auch er selbst durch die Naht des Schädels in den menschlichen Leib eingetreten ist, erkennt er sich als das Selbst aller Dinge, das weit

ausgebreitete Brahman. D. h. der Realgrund des Makrokosmus und Mikrokosmus kommt im menschlichen Geiste zum Bewußtsein seiner selbst als der alldurchdringenden Einheit. Er ist das Wissen nicht von irgend etwas Bestimmtem, sondern das Wissen an und für sich in oder bei Allem, was uns zum Bewußtsein kommt.

Im IIIten Abschnitt der Kaushitaki-Upanishad belehrt Indra den Pratardana darüber, was für den Menschen das Heilsamste sei, nämlich ihn — Indra — zu erkennen. Er sagt (III, 2): „Ich bin Prâna, denke nach über mich als das bewußte Selbst (prajñâtman), als das Leben, als die Unsterblichkeit"; und erklärt weiterhin (III, 4, i. f.), wie alle Dinge in Prajñâ (Selbstbewußtsein) oder Prâna (Leben), die gleichbedeutend seien, Eins würden. Schließlich (III, 8) räth er: niemand möge streben zu ermitteln, was Sprache, Geruch, Gestalt, Ton, Geschmack der Nahrungsmittel, Thätigkeit, Lust und Leid, Glück, Freude und Nachkommenschaft, Bewegung und Verstand seien, sondern er möge den Sprecher, Riecher, Seher, Hörer, Schmecker, den Thätigen, Schmerz und Lust Empfindenden, Glück, Freude und Nachkommenschaft Genießenden, den Beweger und Denker erkennen. „Diese zehn Objecte (was gesprochen, gerochen, gesehen ꝛc. wird) stehen in Beziehung zu Prajñâ (dem Selbstbewußtsein), die zehn Subjecte (Sprache, Sinne, Verstand) stehen in Beziehung zu den Objecten. Wenn keine Objecte da wären, würden auch keine Subjecte da sein, und wenn keine Subjecte da wären, würden auch keine Objecte da sein. Denn auf keiner von beiden Seiten allein könnte etwas zu Stande kommen. Aber dieses, (das Selbst von prajñâ, dem Bewußtsein, und prâna, dem Leben) ist nicht Vieles (sondern Eines). Denn, wie bei einem Wagen der Radkranz auf die Speichen und die Speichen auf die Nabe gesetzt sind, so sind diese Objecte auf die Subjecte und die Subjecte auf Prâna gesetzt. Und dieser Prâna (der Athem, die Kraft im Leben und Athmen) ist in der That das Selbst von Prajñâ (das selbstbewußte Selbst), selig, unvergänglich, unsterblich. Er nimmt nicht zu durch eine gute That und nicht ab durch eine böse That. Denn er (das Selbst von Prâna und Prajñâ) läßt den, welchen er aus diesen Welten aufwärts führen will, eine gute That thun, und eben derselbe läßt den, welchen er aus diesen Welten abwärts führen will, eine böse That thun. Und er ist der Behüter der Welt, er ist der König der Welt, er ist der Herr des Weltalls, und er ist mein (Indra's) Selbst; das möge man wissen, ja! das möge man wissen."*)

Leider hat man auf diese All-Einheitslehre oder (wenn man ein griechisches Wort dafür haben will) diesen Panhenotismus des Vedânta die Bezeichnung ‚Pantheismus' ausgedehnt, und dadurch dem Mißverständniß Vorschub geleistet, daß sie mit dem europäischen Pantheismus identisch oder doch nahe verwandt sei, während sie von

*) Nach F. Max Müllers Uebersetzungen der Aitareya- und der Kaushitaki-Upanishad in den Sacred books of the east Vol, I.

demselben vielmehr fundamental verschieden ist. Denn der europäische Pantheismus ist ein Compromiß zwischen dem aus dem Judenthum in das Christenthum übergegangenen anthropomorphen Monotheismus und dem — nicht mehr naiven, sondern der Erfahrungswissenschaft zu Grunde liegenden — objectiven Realismus. Die europäische Philosophie ist im Allgemeinen auch in neuerer Zeit insoweit scholastisch geblieben, als sie ihre Hauptaufgabe darin findet, für den aus dem Offenbarungsglauben übernommenen Namen ‚Gott' als Bedeutung einen Begriff zu construiren, welcher für das höchste Object der menschlichen Erkenntniß gelten könne. Da nun der „lebendige" Gott (Abrahams, Isaaks und Jakobs), welche über der Welt im Himmel thront und in den Gang der Natur, der menschlichen Geschichte und des einzelnen Menschenlebens jeden Augenblick beliebig eingreifen kann, wie ein Uhrmacher in den Gang der von ihm selbst verfertigten Uhr, philosophisch unhaltbar geworden ist, seitdem die Überzeugung sich Bahn gebrochen hat, daß alle Bewegungen und Veränderungen in der Natur, im Menschenleben und in der menschlichen Geschichte auf Kräften beruhen, welche, der objectiven Welt immanent, nach unwandelbaren und ausnahmslosen Gesetzen Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpfen, — so hat man auf die einheitlich gedachte Totalität dieser Kräfte den Namen ‚Gott' übertragen. Je nach dem man sich die Kräfte, welche an und für sich eine metaphysische Hypothese sind, mehr spiritualistisch oder mehr materialistisch vorstellte, erhielt auch der so entstandene Pantheismus mehr den einen oder den anderen Anstrich. Unter allen modernen Philosophen ist keiner, dessen Weltanschauung dem Vedânta so nahe stände, wie die Schopenhauers, was sich einfach daraus erklärt, daß nach dessen eigenem Zeugniß auf die Ausbildung seines Systems Anquetil Duperron's Oupnek'hat einen wesentlichen Einfluß ausgeübt hat.*) Schopenhauer aber hat den Namen ‚Gott' aus der Reihe der philosophischen Termini ausgeschlossen, und sich auf das Entschiedenste dagegen verwahrt, daß man seiner Auffassung des Willens als weltbewegendes Princip eine pantheistische Auslegung gebe**).

Moralpredigten sind der Natur der Sache nach in den Upanishad nicht zu finden, denn diese enthalten ja die Betrachtungen von Greisen, welche nach Erfüllung ihrer Pflichten im Familien- und Gemeindeleben sich in die Waldeinsamkeit zurückgezogen hatten, um während des Restes ihrer Tage die Gedanken dem Höheren, Uebersinnlichen, zuzuwenden. Ueberhaupt aber war die Zeit damals für Moralpredigten und vollends für Moralphilosophie noch nicht reif, wenn man gleich Anfänge der

---

*) Siehe Schopenhauers Werke (2. Aufl.) Bd. II, S. XII und S. 493. Bd. IV, S. 268, Bd. VI, S. 426, 427.

**) Vgl. die Briefe an Frauenstädt vom 21. und 24. August und 12. September 1852.

Ersteren schon in einigen Hymnen des Rigveda*) finden kann, und in denselben ein auch für die Moral bedeutsamer Grundbegriff häufig hervortritt, welcher mit dem Worte rita bezeichnet wird. „Rita bedeutete" (nach F. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, Straßburg 1880, S. 280) „ursprünglich die festgeordnete Bewegung der Welt, der Sonne, des Morgens und Abends, des Tages und der Nacht, deren Ausgangspunkt im fernen Osten lokalisirt wurde. Die Manifestation dieses rita ward im Pfade der Himmelskörper oder, besser gesagt, im Wechsel von Tag und Nacht wahrgenommen, und dieser richtige Pfad, auf welchem die Götter Licht aus der Finsterniß hervorbrachten, wurde nachher der Pfad, den die Menschen gehen sollten, theils in Bezug auf die Opfer, theils in ihrem allgemeinen sittlichen Wandel. Wenn die alten Dichter des Veda heute lebten, und wenn sie modern zu denken und eine moderne Sprache zu reden hätten, so dürfte: ‚eine ewige Macht, unabhängig von uns, die auf Rechtschaffenheit hinwirkt', ihnen keine ganz unpassende Wiedergabe dünken, die sie nicht selbst für ihr altes rita anzuwenden geneigt wären". Dieses rita wird von den Aditya und namentlich von Varuna geschützt,

---

*) In dem Liede des Spielers (X, 34) werden dessen Leidenschaft und deren böse Folgen recht lebhaft und anschaulich geschildert, und dann schließt dasselbe:

13. „Gieb auf das Spiel, und pflüge deinen Acker,
genieße, was du hast, und halt's in Ehren,
Dann, Spieler, kommst zur Gattin du, zu Heerden",
So spricht zu mir Gott Savitar, der treue.
14. So schließt denn Frieden und erbarmt euch meiner,
ergreift mich nicht mit eurem grausen Zauber;
Es weiche eure Wuth nun, eure Feindschaft,
der Würfel Macht erliege nun ein Andrer.

Und in dem Liede X, 117 wird die Mildthätigkeit empfohlen:

2. Wer einen Dürst'gen, der nach Trunk verlangend lechzt,
dem Armen, der ihm hungernd naht, nicht Nahrung giebt,
Sein Herz verhärtet gegen den, der flehend kommt,
der findet nimmer den, der seiner sich erbarmt!
3. Nur der genießet recht, der Armen mittheilt,
die Dürst'gen speiset, die nach Speise lechzen;
Er findet Gleiches, wenn er Hülfe anspricht,
und für die Zukunft schafft er einen Freund sich.
4. Das ist kein Freund, wer nicht dem Freunde mittheilt,
der zu ihm kommt und ihn um Nahrung anspricht;
Er muß hinweggehn, hier ist nicht sein Bleiben,
er sucht sich andere Geber, sei er fremd auch.
5. Mittheilen soll der Reichere dem Fleh'nden;
er schaue hin auf seinen weitern Wandel;
Denn Güter drehn sich wie des Wagens Räder,
und fallen zu dem Einen um den Andern.
6. Vergeblich nur erwirbt der Thor sich Speise,
ich spreche Wahrheit, sie wird nur sein Tod sein;
Kein Freund wird ihm zu Theil und kein Genosse.
allein trifft Noth den, der allein genießet.

(nach Graßmann.)

und deshalb auch als deren (dessen) Gesetz oder Gebot bezeichnet, doch nicht in dem Sinne, daß es durch deren (dessen) willkürliches Belieben zum Rechten, Ordnungsmäßigen werde, denn es heißt auch, daß die Aditya selbst von Geburt rein gesinnt, oder im Hause des heiligen Rechts aufgewachsen, oder im Recht geboren seien. Die anderen Götter folgen den Gesetzen des Varuna, gleichwie die Menschen ihnen folgen sollen, damit sie den Schutz der Aditya finden und nicht deren Strafe verfallen. Vgl. Rv. (nach Graßmann):

I. 23, 4. Zum Somatrunke laden wir
den Mitra den Varuna,
die reingesinnten von Geburt.
5. Die sich durch Recht des Rechtes freu'n,
des Rechtes und des Glanzes Herrn,
Mitra ruf' ich und Varuna.

I, 41, 4. Dem Frommen, o Aditya's, ist
gebahnt der Pfad und dornenlos,
Und eure Strafe naht ihm nicht.
7. Wie gelingt uns recht, ihr Freunde,
Aryamans und Mitras Loblied,
Für den Varuna ein Labsal?
8. Nicht den Mörder, nicht den Flucher,
nur den Frommen will ich preisen,
Suche eure Gunst durch Lieder.
9. Den, der die vier Würfel heget,
scheue man, noch eh' der Wurf fällt;
Nicht verlange nach Geschwätz man.

I, 136, 5. Den Mann, der Varuna und Mitra dienend ehrt,
den schützen sie, daß nimmer ihn Gefahr bedrängt.
den frommen Menschen vor Gefahr,
Und den beschirmet Aryaman,
der rechtlich lebt nach dem Gesetz,
Der das Gesetz der beiden mit Gesängen schmückt,
mit Sprüchen preiset ihr Gesetz.

II, 28, 8. Verehrung sprechen wir dir aus von jeher,
so jetzt und künftig, Varuna, du starker;
Auf dir ja ruhen, wie auf festem Felsen,
untrüglicher, die ewigen Gesetze.

II, 29, (An die Adityas und andere Götter.)
5. Ich tilgt' allein viel Schuld, an euch verübte,
als ihr mich Spieler straftet wie ein Vater.
Fern sei'n die Stricke, Götter, fern die Sünden,
nicht fangt mich ein wie bei der Brut den Vogel.

IV, 42, 1. „Ich bin der König, mir gehört die Herrschaft,
dem Allbeleber aller Götterscharen;
Die Götter folgen Varuna's Geboten,
der Menschen höchsten Zufluchtsort beherrsch' ich.

2. Ich bin der König Varuna, mein eigen
sind diese ersten himmlischen Gewalten:
Die Götter folgen Varuna's Geboten,
der Menschen höchsten Zufluchtsort beherrsch' ich."

V, 69, 4. Die ihr des Aethers und des Luftraums Träger
des Erdraums seid, o himmlische Aditya's,
Die Götter selbst verletzen eure festen
Gesetze nicht, o Varuna und Mitra.

V, 85, 7. Welch Unrecht wir gethan am Busenfreunde,
am liebenden Genossen, was am Bruder,
Am eignen Hause oder auch am fremden,
das Unrecht alles Varuna verzeihe.

8. Wenn wir getäuscht beim Spiel wie falsche Spieler,
wenn wir gefehlt unwissend oder wissend;
Was uns verstrickt, das alles löse du uns,
Gott Varuna, und wieder sein wir lieb dir.

VII, 60, 5. Denn diese sind die Rächer vieles Unrechts,
Varuna, Mitra, Aryaman im Bunde;
Sie wuchsen auf im Hause heil'gen Rechtes
der Aditi trugfose starke Söhne.

6. Nicht sind zu täuschen Varuna und Mitra,
den Thoren auch belehren sie durch Weisheit;
Einflößend einsichtsvolle Geisteskräfte,
auf guter Bahn auch über Drangsal führend.

VII, 66, (An Mitra, Varuna und Aryamann.)

13. Gerechte ihr, im Recht geboren und erstarkt,
erhabne Unrecht fassende*)
In eurem Schirm, o Männer, der am besten schützt,
laßt uns sein und die Fürstenschar.

VIII, 18, (An die Aditya's und andere Götter.)

15. Ihr seid, o Götter, ohne Arg
und kennt im Geist den Sterblichen,
Wer falsch ist, und wer ohne falsch,
o gute ihr.

VIII, 41, 7. Die Götter folgen dem Gesetz
dort vor dem Sitz des Varuna,
Der wie ein Mantel deckt die Welt,
Der Götter Stämme allesammt
und ihre Stätten fest umfängt.

VIII, 56, 13. Die aller Menschen Häupter sind,
untrüglich, herrlich durch sich selbst,
Und treu bewachen das Gesetz.

14. Als solche macht, Aditya's ihr,
uns aus der Wölfe Rachen los,
Aditi, wie gebund'nen Dieb.

*) Vielleicht ein Druckfehler statt: „hassende"

17. Denn jedem schafft, o weise, ihr,
wenn er vom Unrecht sich bekehrt,
O Götter, daß er lebend sei.

Worin aber das rita, insoweit es durch das menschliche Thun und Lassen verwirklicht wird, näher im Einzelnen besteht, sagt der Rigveda nicht; eine äußere Offenbarung darüber giebt es nicht.

Seine weitere Entwickelung hat der Begriff des rita demnächst in den Dharma-Sutra oder Rechtsbüchern gefunden, welche noch der vedischen Litteratur in ihr jüngsten Phase zugerechnet werden, und etwa bis in das 5., vielleicht bis in das 6. Jahrhundert v. Chr. Geb. hinaufreichen (s. von Schröder, Indiens Litteratur und Cultur, Leipzig 1887, S. 736.) Von diesen sind vier, nämlich die des Apastamba, des Gautama, des Vasishtha und des Baudhâyana von Georg Bühler in das Englische übersetzt und als Bd. II und Bd. XIV der Sacred books of the East veröffentlicht. Sie enthalten eine Mischung von Rechtsgrundsätzen (des öffentlichen wie des Privatrechts), Ritual- und Ceremonialvorschriften (namentlich auch über religiöse Verunreinigungen und Reinigungen), Anstands- und Schicklichkeitsregeln (z. B. für das Betragen des Schülers gegen seinen Lehrer, der Hausherrn gegen ihre Gäste u. dgl. m.) und moralischen Principien. Obwohl diese Letzteren von weit geringerem Umfang sind als die Ritual- und Ceremonialvorschriften, fehlt doch nicht das Bewußtsein ihrer höheren Bedeutung; auch wird schon die Stellung der Erkenntniß des Atman zur Moral ins Auge gefaßt, und die Frage nach einer Erkenntnißquelle für die Letztere aufgeworfen. Die nachfolgenden Citate mögen zur Bestätigung des eben Bemerkten dienen:

Gautama VIII, 21. Dies sind die vierzig Sakramente (samskâra; Ceremonien und Opfer, aufgezählt in den §§ 14—20). 22. Nun folgen die acht guten Eigenschaften der Seele. 23. Nämlich: Mitleid mit allen Geschöpfen, Langmuth, Freiheit vom Zorn, Herzensreinheit, Gelassenheit, günstige Stimmung für jedermann (auspiciousness), Freiheit von Geiz und von Habsucht. 24. Wer zwar mit den vierzig Sakramenten geweiht worden ist, aber die acht guten Eigenschaften der Seele nicht besitzt, der wird nicht mit Brahman vereinigt werden, und auch nicht in dessen Himmel gelangen. 25. Wer dagegen nur mit wenigen von diesen vierzig Sakramenten geweiht worden ist, aber die acht guten Eigenschaften der Seele besitzt, der wahrlich wird mit Brahman vereinigt werden, und dessen Himmel bewohnen."

Vasishtha VI, 1. „Der Regel des Betragens gemäß zu leben, ist ohne Zweifel die höchste Pflicht aller Menschen. Wessen Seele durch schlechtes Betragen befleckt ist, der geht in dieser und in der künftigen Welt*) zu Grunde. 2. Weder Kasteiungen noch das Studium des Veda, noch die Verrichtung des Agnihotra" (Feueropfers), „noch verschwenderische Freigebigkeit können jemals dem Rettung bringen,

*) d. h. soviel wie in diesem und im künftigen Leben.

dessen Betragen schlecht, und der von diesem Pfade der Pflicht abgewichen ist. 3. Die Veda reinigen den nicht, welcher es an gutem Betragen mangeln läßt, wenn er sie auch alle zusammen mit den sechs Anga*) gelernt hat. Die heiligen Texte scheiden von einem solchen Manne beim Tode gerade wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihre Flügel ausgewachsen sind. 4. Wie die Schönheit seiner Gattin einem blinden Manne keine Freude macht, ebenso bringen alle vier Veden zusammen mit den sechs Anga und Opfern demjenigen kein Glück, welcher es an gutem Betragen mangeln läßt."

Baudhâyana II, 4, 6,42. „Sünde wird durch Brandopfer beseitigt, Brandopfer werden durch Gaben von Nahrungsmitteln übertroffen und diese durch gütige Worte."

Vasishtha IV, 4. „Wahrhaftigkeit, Unterdrückung des Zornes, Freigebigkeit, Vermeidung der Verletzung lebender Wesen, und die Erzeugung von Nachkommen sind die allen Kasten gemeinsamen Pflichten. — X, 30. Verleumdung, Eifersucht, Stolz, Eigendünkel, Unglauben, Unredlichkeit, Selbstlob, Tadelsucht, Betrug, Habsucht, Täuschung, Zorn und Neid zu vermeiden, ist als Pflicht der Menschen aller Classen anzusehen."

Apastamba I, 8, 23,1. Ein weiser Brahmane, welcher erkennt, daß alle Geschöpfe im Atman enthalten sind, den das Nachdenken hierüber nicht verwirrt macht, und welcher den Atman in allen Dingen wahrnimmt, der leuchtet wahrlich im Himmel. 2. Er, welcher das Wissen selbst ist, und feiner als der Faden einer Lotusfaser das Weltall durchzieht, und welcher unwandelbar und größer als die Erde das Weltall umfängt; Er, welcher von der Kenntniß dieser Welt, die durch die Sinne gewonnen mit deren Objecten identisch ist, sich unterscheidet, besitzt die höchste in absoluter Erkenntniß bestehende Form. Aus ihm entspringen, indem er sich selbst theilt, alle Körper. Er ist die erste Ursache, Er ist ewig, Er ist unwandelbar. 3. Aber die Ausrottung der Fehler wird in diesem Leben durch die Mittel bewirkt, die man Yoga nennt. Einem weisen Manne, welcher die den Geschöpfen verderblichen Fehler ausgerottet hat, wird Rettung zu Theil. 4. Wir wollen jetzt die Fehler aufzählen, welche den Geschöpfen Verderben bringen. 5. Es sind: Zorn, Ausgelassenheit, Murren, Habsucht, Verworrenheit, Verletzung Anderer, Heuchelei, Lüge, Gierigkeit, Verläumdung, Lust, heimlicher Haß, Nachlässigkeit im Beherrschen der Sinne, Nachlässigkeit in der Sammlung des Gemüths, Die Ausrottung dieser Fehler findet durch die Yoga genannten Rettungsmittel statt. 6. Freiheit von Zorn, von Ausgelassenheit, von Murren, von Habgier, von Verworrenheit, von Heuchelei und Lust an Schadensstiftung, — Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit beim Essen, Beschwichtigung

*) Kalpa Anleitung für Opferceremonien, Çikshâ Anleitung zur richtigen Aussprache, Chandas Metrik, Nirukta Erklärung schwieriger Worte im Veda, Vyâkarana Grammatik, Jyotisha Astronomie und Mathematik.

übler Nachrede, Freiheit von Neid, selbstentsagende Freigebigkeit, Ablehnung von Geschenken, Aufrichtigkeit, Leutseligkeit, Unterdrückung der Leidenschaften, Bändigung der Sinne, Friede mit allen lebenden Wesen, Sammlung des Gemüths für die Anschauung des Âtman, Regelung des eigenen Betragens gemäß dem der Arya, Friedfertigkeit und Genügsamkeit: — diese guten Eigenschaften sind von den Weisen einstimmig für alle vier Classen*) festgesetzt. Wer den Vorschriften des heiligen Gesetzes gemäß sie bethätigt, der geht ein in die universale Seele."

Baudhâyana II, 2, 4,25. „[Wer in den Himmel zu gelangen wünscht,] der möge Gemeinheit, Hartherzigkeit, und Boshaftigkeit vermeiden."

Vasishtha XXX, 1. „Wandle in Rechtschaffenheit, nicht in Ungerechtigkeit, rede die Wahrheit, nicht die Unwahrheit, sieh' in die Ferne, nicht in die Nähe, blicke auf das Höchste, nicht auf das, was niedriger ist."

Âpastamba I, 7, 20,5. „Er [der Brahmane] lasse sich durch die Rede von Heuchlern, von Schurken, von Ungläubigen und von Thoren weder zum Zorn reizen noch täuschen. 6. Denn Tugend und Sünde gehen nicht umher und sagen: ‚hier sind wir;' und ebenso wenig sagen Götter, Gandharven oder Manen den Menschen: ‚dies ist Tugend, das ist Sünde.' 7. Aber Tugend ist das, dessen Übung weise Männer aus den drei zweimal geborenen**) Kasten loben; Sünde ist, was sie tadeln. 8. Er soll seine Handlungsweise nach dem Betragen regeln, welches in allen Ländern einstimmig von Männern aus den drei zweimal geborenen Kasten gebilligt wird, die ihren Lehrern gebührender Maaßen gehorsam gewesen sind, die, schon bejahrt, ihre Sinne beherrschen, und weder habsüchtig noch Heuchler sind."

Baudhâyana I, 1, 1,1. „Das heilige Gesetz wird in jedem Veda gelehrt. 2. In Übereinstimmung damit werden wir es erklären. 3. Den zweiten Platz nimmt das in der Tradition (smriti) gelehrte heilige Gesetz ein. 4. Den dritten die Praxis der Çishta. 5. Çishta fürwahr sind diejenigen, welche frei sind von Neid, frei von Stolz, zufrieden mit einem für zehn Tage reichenden Getreide-Vorrath, frei von Habsucht und frei von Heuchelei, Anmaaßung, Gier, Verworrenheit und Zorn. 6. Çishta werden die genannt, welche in Übereinstimmung mit dem heiligen Gesetz den Veda mit dessen Anhängen studirt haben, Schlußfolgerungen daraus zu ziehen verstehen, und im Stande sind, sinnlich faßbare Beweise aus den geoffenbarten Texten beizubringen ...

---

*) Es scheint, daß hier nicht die vier Kasten, Brâhmana, Kshatriya, Vaiçya und Çûdra gemeint sind, sondern die vier Lebensstufen oder Lebensweisen (âçrama) als Schüler (brahmacârin), Hausvater (grihastha), Waldbewohner (vânaprastha) und Asket (samnyâsin).

**) welche die heilige Schnur (yajnopavita) tragen, deren Anlegung bezw im achten, elften und zwölften Jahre als zweite Geburt des Brâhmana, Kshatriya und Vaiçya gilt.

9. Fragen, betreffend das heilige Gesetz, mögen von fünf, oder von drei oder von einem tadellosen Manne entschieden werden, aber tausend Thoren sind dazu nicht fähig."

Im Vergleich mit der Brihadaranyaka- und der Chandogya-Upanishad finden wir in den Dharma-Sutra die Wiedergeburtslehre in einfacherer, eben darum aber wirksamerer Gestalt wieder:

Apastamba II, 5, 11, 10. „In nachfolgenden Geburten werden Menschen der unteren Kasten in der nächsthöheren geboren, wenn sie ihre Pflichten erfüllt haben. "11. In nachfolgenden Geburten werden Menschen der höheren Kasten in der nächst niedrigeren geboren, wenn sie ihre Pflichten vernachlässigen." II, 1, 2, 2. „Wenn sie die ihnen obliegenden Pflichten erfüllen, genießen Menschen aller Kasten im Himmel die höchste unvergängliche Seligkeit. 3. Hernach, wenn jemand, der seine Pflichten erfüllt hat, zu dieser Welt zurückkehrt, erlangt er kraft eines Restes von Verdienst die Geburt in einer vornehmen Familie, Schönheit der Gestalt und der Gesichtsfarbe, Stärke, Leistungsfähigkeit, Weisheit, Reichthum und Begabung zur Erfüllung der Gesetze seiner Kaste und Classe. Deshalb befindet er sich in beiden Welten in einem glücklichen Zustande, indem er wie ein Rad aus der Einen in die Andere rollt. 4. Wie der Same von Kräutern und Bäumen, wenn er auf guten und wohlkultivirten Boden gesäet wird, mannigfaltige Früchte trägt, ebenso verhält es sich mit Menschen, welche die verschiedenen Sakramente empfangen haben. 5. Das Anwachsen der Ergebnisse von Sünden erklärt sich, wie folgt. 6. So wird eine Person, welche das Gold eines Brâhmana gestohlen, oder einen Brâhmana getödtet hat, nachdem sie in der nächsten Welt einer langdauernden Strafe unterworfen worden, falls sie ein Brâhmana gewesen, als ein Çandala, falls sie ein Kshatriya gewesen, als ein Paulkasa, falls sie ein Vaiçya gewesen, als ein Vaina wiedergeboren. In derselben Weise werden andere Sünder, welche in Folge ihrer sündhaften Handlungen Ausgestoßene gewesen, indem sie dieser Sünden wegen ihre Kaste verloren, im Mutterleibe verschiedener Thierarten wiedergeboren." (Ähnlich in kürzerer Fassung Gautama XI, 29. 30.)

Vasishtha X, 17. „Befreiung von künftigen Geburten ist gewiß für den, welcher beständig im Walde wohnt, welcher seine Organe der Empfindung und der Thätigkeit bezwungen hat, welcher auf jeden sinnlichen Genuß verzichtet hat, dessen Gemüth im Nachsinnen über den höchsten Geist beharrlich geworden, und welcher gegen Freude und Schmerz ganz gleichgültig ist. — XXX, 8. Nachdem er in Gedanken ein Opfer verrichtet hat, wobei das Nachsinnen die Stelle des heiligen Feuers vertritt, die Wahrhaftigkeit die Stelle des heiligen Brennholzes, Geduld die Stelle der dargebrachten Gabe, Bescheidenheit die Stelle des Opferlöffels, Vermeidung der Verletzung lebender Wesen die Stelle des Opferkuchens, Zufriedenheit die Stelle des Opferpfostens, und ein allen Wesen gegebenes Versprechen der Sicherheit, welches schwer zu halten ist, die Stelle des Priesterlohnes: — geht

ein weiser Mann zu seiner ewigen Heimath ein. 9. Das Haar eines alternden Mannes läßt Zeichen des Alters sehen, und die Zähne eines alternden Mannes lassen Zeichen des Alters sehen, aber das Verlangen zu leben und das Verlangen nach Reichthum nehmen selbst bei einem alternden Manne nicht ab. 10. Glück wird dem Manne zu Theil, der alles und jedes Verlangen fahren läßt, welches Thoren nur mit Schwierigkeit aufgeben, welches sich mit dem Alter nicht vermindert und eine lebenslängliche Krankheit bildet."

Apastamba II, 2, 5,19. „Wer mit Gemüth, Wort, Nase, Auge und Ohr die sinnlichen Gegenstände völlig vermeidet, welche vermittelst der Berührung des Organs oder des Magens genossen werden, der gewinnt die Unsterblichkeit."

In den beiden letzten Sätzen ist der Gedanke ausgesprochen, welcher der eigenthümlichsten Erscheinung in dem religiösen Leben der Inder zum Grunde liegt, nämlich der Askese durch Verzicht auf jeden Lebensgenuß, die weiterhin zur positiven Selbstpeinigung gesteigert ward. In den Upanishad häufig erwähnt, scheint ihr Ursprung bis in die Zeit des Rigveda hinaufzureichen.*) Extravaganzen in positiver Selbstpeinigung wie die, von welcher wir aus späterer Zeit hören, (z. B. das Sitzen zwischen brennenden Feuern in tropischer Sonnenglut, andauerndes in die Sonne sehen, auf einem Bein stehen, die Arme emporhalten, unter Wasser tauchen, sich in die Erde eingraben, u. dgl. m.) mögen wohl zur Zeit der Dharmasutra noch nicht üblich

*) Denn, wenn gleich das Lied zum Lobe des Muni (X, 136) von späterem Ursprung sein mag, so heißt es doch auch in dem (Todtenbestattungs-) Liede an Yama (X, 154) nach Graßmann: „Die, unerreicht durch Büßerwerk, die Buße zu dem Himmel hob, die großes Büßerwerk vollbracht, zu diesen allen gehe hin"; (nach Kaegi, Rigveda S. 207, Anm. 266: „welche durch Büßerwerk unantastbar, welche durch Büßerwerk zum Himmelsglanz gelangten, welche großes Büßerwerk vollbrachten, . . ."; nach Zimmer, altindisches Leben, S. 416: „welche durch Askese (tapas) unangreifbar wurden, welche durch dieselbe zum Lichte eingingen, welche Askese ausübten, zu denen soll er eingehen;") und vielleicht bedeutet tapas — später die technische Bezeichnung für die Selbstpeinigung der Asketen — schon in der Kosmogonie, Rv. I, 190, (nach Graßmann: „Aus der entflammten Feuersglut entsproß die Wahrheit und das Recht"), nicht wirkliche Feuersgluth, sondern religiöse Inbrunst; vgl. Ludwig, die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda, Prag 1875, S. 20; Kaegi, Rigveda S. 233, Anm. 372. — Tapas mit „Buße" oder „Kasteiung" (castigatio) zu übersetzen, ist ein Nothbehelf und eigentlich unpassend; denn der Gedanke, durch Selbstzüchtigung für begangene Sünden Genugthuung zu leisten, liegt der indischen Askese nicht zu Grunde; vielmehr ist deren Zweck, die Seele, noch während sie im Leibe weilt, aus dem Zusammenhange mit diesem zu lösen, sie von der Anhänglichkeit an das leibliche Dasein zu befreien, damit sie bei dem Ausscheiden aus der gegenwärtigen Verbindung mit einem Leibe nicht wieder nach einer neuen greife. Das glaubte man erreichen zu können, wenn man sich gegen Freude und Schmerz, die mit dem leiblichen Dasein zusammenhängen, völlig unempfindlich mache. Da uns die Sache fremd ist, so hat unsere Sprache auch kein zutreffendes Wort dafür. Dagegen waren den Indern selbstvollzogene Büßungen wegen begangener Sünden außerdem bekannt.

gewesen sein; dagegen geschieht schon einer allmähligen Steigerung des Fastens bis zum Verhungern Erwähnung (Apastamba II, 9, 23,1.2.). Als andere Weisen der Kasteiung neben dem Fasten werden insbesondere genannt: die Unterdrückung des Athmens (d. h. wohl des Einathmens, während gewisse heilige Worte und Verse recitirt wurden), obdachloses Umherwandern, dürftige Bekleidung, Stehen in nassen Kleidern und Schlafen auf dem Erdboden (Baudhâyana III, 10,13. IV, 1,28–30; Gautama XIX, 15; Vasishtha X, 5). Darüber, ob jemand gleich nach Beendigung seiner Lernjahre als Brahmacârin Asket (Samnyâsin) werden dürfe, oder zunächst als Grihastha einen Hausstand gründen und für Nachkommenschaft sorgen müsse, gingen die Meinungen auseinander (Apastamba II, 9, 21,8. Gautama III, 1. Baudhâyana II, 10, 17,2–6). Im Allgemeinen galt der Grundsatz, daß Asket werden solle, wer das 70ste Lebensjahr vollendet und seinen Kindern zur Begründung eines Hausstandes verholfen habe. Kinderlose, Wittwer und Waldbewohner mochten sich indessen dem Asketenleben schon früher zuwenden. Letzteres wird von Baudhâyana II, 6, 11,16–26 folgender Maaßen beschrieben: „16. Ein Asket soll seine Verwandten verlassen, und, von niemand begleitet, völlig besitzlos, aus seinem Hause unter Verrichtung der vorgeschriebenen Ceremonien fortwandern. 17. Er soll sich in den Wald begeben und dort sein Leben zubringen. 18. Sein Haar soll er abscheren bis auf die Scheitellocke. 19. Zur Bedeckung des nackten Leibes soll er ein Gewand tragen. 20. Während der Regenzeit soll er an einem und demselben Orte bleiben. 21. Sein Kleid soll gelb-röthlich gefärbt sein. 22. Er soll betteln gehen, wenn der Stößel unbewegt daliegt, wenn das Herdfeuer ausgelöscht ist, und die Geschirre gereinigt sind. 23. Mit keinem der drei Züchtigungsmittel, Worte, Gedanken und Handlungen, — soll er lebenden Wesen Leid zufügen. 24. Er soll ein Tuch mit sich führen, um Wasser zum Zweck der Reinigung durchzuseihen. 25. Er soll die nöthigen Reinigungen verrichten mit Wasser, welches aus einem Brunnen oder Teich geschöpft und durchgeseiht worden ist. 26. Asketen sollen sprechen: Auf die im Veda gelehrten Werke verzichtend und von beiden Welten abgeschnitten, halten wir uns an den Kreis der Mitte (Brahman)."

VII.

Der Buddhismus.

Unter den Waldbewohnern und Asketen muß schon vor der Entstehung des Buddhismus und des Jainismus der Begriff eines Buddha (Erleuchteten) oder Jina (Siegers) aufgekommen und geläufig geworden sein, denn er wird in den heiligen Schriften der Buddhisten und der Jaina als gegeben und den Zuhörern (Lesern) bekannt vorausgesetzt. Darin liegt auch nichts Auffallendes; jene Namen bezeichnen ja nur das Ziel, wohin alle strebten, während sie doch innerlich fühlten, daß sie es nicht erreicht hätten, und auch wenig geneigt sein mochten, das Gegentheil von anderen zu glauben. — mit andern Worten ein Ideal, dessen Realisation auf sich warten ließ. Ob außer den Begründern des Jainismus und des Buddhismus noch andere geglaubt haben, an das Ziel gelangt zu sein, wissen wir nicht; jedenfalls haben sie auf die Dauer keine Anhänger gefunden und sind längst verschollen. Von den Beiden, deren Gründungen noch heute bestehen, ist es aber dem Vardhamâna Jñâtaputra (in der Volkssprache: Nâtaputta) nur gelungen eine wenig zahlreiche*) auf Vorderindien beschränkte Secte zu stiften, während aus der von dem Asketen Gautama, dem Weisen des Çâkya-Stammes (Çâkya-muni) um das Jahr 500 vor Chr. Geb. am mittleren Ganges verkündeten Lehre die verbreitetste**) Religion der Erde hervorgegangen ist. Noch heute übt sie auf etwa ein Drittheil der Menschheit einen bedeutenden Einfluß aus, und im Ganzen ist sie — die wieder verlorenen Gebiete mitgerechnet — über die halbe Menschheit ausgebreitet worden. Aus ihrer vorderindischen Heimath ist sie zwar nach mehr als tausendjährigem Bestehen (abgesehen von der Insel Ceylon, sowie von Nepal, Bhutan und Sikkhim) wieder verschwunden, jedoch nicht ohne dauernde Spuren ihrer Einwirkung zurück-

*) Ungefähr eine halbe Million.

**) Nicht nach dem Flächeninhalt der Länder sondern nach ihrer Einwohnerzahl bemessen.

gelassen zu haben. Feuer und Schwert, sowie die Colonisation neu entdeckter Länder durch Buddhisten haben zu ihrer Ausbreitung nichts beigetragen, vielmehr ist diese lediglich erfolgt durch friedliche Übertragung ihrer Lehren von Volk zu Volk und ihrer Litteratur aus einer Sprache in die andere. Ereignisse, welche sich den Kriegen zwischen Muhamedanern und Christen sowie unter den christlichen Religionsparteien, den Ketzerverfolgungen und Hexenprozessen als Analoga an die Seite stellen ließen, sind in der Geschichte des Buddhismus nicht zu finden, wohl aber hat derselbe überall, wo er Wurzel geschlagen, dazu beigetragen, die Sitten zu mildern und die Bildung zu erhöhen. Da der vorderasiatisch-nordafrikanische und europäische Culturkreis unberührt von ihm geblieben ist, so war er bis vor etwa fünfzig Jahren in Europa so gut wie unbekannt, und ward der christlichen Schablone gemäß einfach unter dem Rubrum „Götzendienst" mit einregistrirt. Seit dem Erscheinen von Burnouf's introduction à l'histoire du Bouddhism Indien 1844, Spence Hardy's eastern monachism und manual of Buddhism 1853 und Köppen's Religion des Buddha 1857 hat sich zwar die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Gebildeten in Europa ihm nach und nach mehr zugewendet, doch werden seiner unbefangenen Auffassung und Beurtheilung durch inveterirte christliche Vorurtheile noch immer große Hindernisse bereitet. Besonders schädlich aber wirkt das Haschen nach den oberflächlichen Ähnlichkeiten zwischen ihm und dem Christenthum, indem es dazu verleitet, den tiefen principiellen Unterschied beider zu übersehen oder gering zu schätzen.

Der Begründer des Buddhismus war ein Kshatriya, welcher — selbst in glücklichen Umständen lebend und noch nicht dreißig Jahre alt — sich dem Asketenthum zuwendete, weil der Anblick des Leides und Elendes, von welchem er rings um sich her das Leben der Menschen erfüllt sah, ihn so stark ergriff, daß er in seiner eigenen Häuslichkeit keine Gemüthsruhe mehr zu finden vermochte. Er schloß sich zunächst einem und dem andern brahmanischen Lehrer an, deren Ansichten und Rathschläge*) ihm aber nicht genügten. Er versuchte dann, was sich durch streuge Kasteiungen erreichen lasse, und steigerte namentlich das Fasten, bis er dem Tode nahe war, überzeugte sich aber dabei auch nur von der Nutzlosigkeit dieser Selbstquälereien. Schon vorher war er zu einem gewissen Ansehen unter den übrigen Asketen gelangt, von welchen fünf sich ihm als Begleiter angeschlossen hatten, weil sie große Dinge von ihm erwarteten. Diese verließen ihn jedoch, als er das Fasten aufgab, in der Meinung, daß er sein Ziel verfehlt habe. Nachdem er körperlich wieder zu Kräften gekommen war,

*) Es scheint, daß dieselben theils auf den Glauben an einen persönlichen Schöpfer und Herrn der Welt — Brahmâ, Îsvara —, theils auf Versuche hinausliefen, durch gänzliche Entleerung des Bewußtseins von allem bestimmten Inhalt oder selbstbewirkte Hypnose Befreiung zu gewinnen. Vgl. S. Beal, the romantic legend of Sâkya Buddha, London 1875, p. 171—177 und Fo-sho-hing-tsan-king v. 932—990 im Vol. XIX der Sacred books of the East p. 133—146.

gab er sich in der Stille der Waldeinsamkeit ruhigem Nachdenken hin, und in einer Nacht, unter einem Açvattha-Baume sitzend, glaubte er den Schlüssel zur Lösung des Lebensräthsels gefunden zu haben. ‚Es giebt nichts unbedingtes; Alles, was da ist, ist Wirkung einer Ursache', — dachte er —, ‚also auch dies leidvolle Menschenleben muß seine Ursache haben. Wird eine Ursache aufgehoben, dann fällt auch ihre Wirkung fort. Es käme also nur darauf an, die Lebensursache zu erkennen und das Mittel für ihre Aufhebung zu finden, dann hätte alles Leid ein Ende'. Bei dieser Betrachtung stand er auf dem Boden des Glaubens an die Wiedergeburt, deren Wahrheit zu bezweifeln, ihm — wie seinen Volksgenossen im Allgemeinen — gar nicht in den Sinn kam. Die Lebensursache, welche er suchte, war deshalb nicht die Ursache nur seines gegenwärtigen Lebens, sondern seines Lebens überhaupt oder der rückwärts wie vorwärts unabsehbaren Reihe von Lebensläufen, die er durchgemacht haben, und die ihm noch bevorstehen mochten. Der indische Begriff von Ursachen und Wirkung stimmt außerdem mit dem Unsrigen nicht ganz überein, indem er sich unserm Begriff von Stoff und Form annähert. Ursachen und Wirkung sind nicht bloß zwei zeitlich auf einander folgende Vorgänge, von welchen der Frühere aufhört, wenn der Spätere anfängt, sondern die Ursache wird als in der Wirkung substanziell fortbestehend gedacht, wie der Stoff in den verschiedenen Formen, die er annehmen mag. Das Ergebniß der Betrachtungen des Bodhisattva*), wodurch er zum Buddha ward, sind die vier großen Wahrheiten, der achtfache edle Pfad, der zwölfgliedrige Kreis der Entstehungsursachen und der Mangel eines ‚Selbst' (âtman) unter den Bestandtheilen der menschlichen Persönlichkeit. (Siehe Mahâvagga I, 1,2; I,6,17–19. 38–46 in den Sacred books of the East, Vol. XIII, p. 75—78, 94—97, 100,101; auch Dhammacakka-ppavattana-sutta 2—23, ebendaselbst Vol. X1, p. 146—153.) Der im Mahâvagga zuerst und nur allein als eine unter dem heiligen Bodhi-Baume stattgehabte Meditation des Buddha erwähnte Kreis der Entstehungsursachen hat nachstehende Glieder, von denen immer das Folgende aus dem Voraufgehenden als seiner Ursache entsteht: 1. die Unwissenheit, 2. das Dichten und Trachten des Herzens (die samskâra, Gebilde), 3. der Character (vijñâna, die geistige Individualität),**) 4. die Verkörperung (nâma-rûpa, die leibliche Individualität), 5. die sechs Gebiete (der fünf Sinne und des Verstandes), 6. Berührung (der Sinne und ihrer Objecte), 7. sinnliche Wahrnehmung (vedanâ), 8. Begierde (trishnâ, Durst), 9. Anhänglichkeit (upâdâna, Haften), 10. Existenz (bhava), 11. Geburt, 12. Alter und Tod, Trauer, Klagen, Leid, Niedergeschlagenheit und Verzweiflung. Wie Oldenberg, Buddha (erste Auflage, Berlin 1851), S. 242—252, nachgewiesen hat, sind die

*) So wird ein zukünftiger, noch auf den die höchste Erleuchtung vorbereitenden Lebenswegen befindlicher Buddha genannt.

**) Die Motivirung obiger Erklärungen (nicht eigentlich Uebersetzungen) von samskâra und vijnâna folgt weiterhin bei der Erwähnung der fünf skandha.

beiden ersten Glieder dieser Reihe nicht auf den gegenwärtigen Lebenslauf eines Menschen zu beziehen, sondern als ein Rückgriff auf den nach der Wiedergeburtslehre vorhergegangenen Lebenslauf desselben zu verstehen, aus dessen Unwissenheit gemäß dem Dichten und Trachten seines Herzens der gegenwärtige hervorgegangen ist. Ebenso braucht man, damit die von dem genannten Gelehrten a. a. O. S. 240, 241, hervorgehobene Befremdlichkeit der drei letzten Glieder verschwinde, dieselben nur auf die zukünftigen Lebensläufe zu beziehen; oder eigentlich nur die beiden Letzten, weil unter bhava wohl die Fortdauer der Existenz überhaupt, zunächst also des gerade laufenden Lebens, zu verstehen sein möchte, aus welcher dann weiter dessen beständige Erneuerung: Geburt, Alter, Tod ꝛc. sich ergiebt. So wenig wie man einen Ring mitten in einer Kette betrachten kann, ohne die beiden in denselben von den entgegengesetzten Seiten her eingreifenden Ringe mit wahrzunehmen und daran zu erkennen, daß man eine Kette vor sich hat, ebensowenig vermag jemand, dem die Wiedergeburtslehre als selbstverständliche und zweifellose Wahrheit gilt, über sein gegenwärtiges Leben nachzudenken, ohne daß die voraufgegangenen und die nachfolgenden Lebensläufe mit in seinen Gedankenkreis fielen.

Nachdem der Buddha zu einem ihn selbst befriedigenden Ergebniß seiner Meditationen gelangt war, suchte er die fünf Asketen wieder auf, die sich ihm früher angeschlossen, ihn aber verlassen hatten, als er die Selbstpeinigung aufgab. Er traf sie in Benares, wo er ihnen seine neugewonnene Einsicht mittheilte. „Zwei Extreme giebt es, oh Bhikshu,*) — sagte er — denen jemand, welcher das Weltleben verlassen hat, nicht nachgehen sollte, einerseits die Beschäftigung mit Dingen, deren Anziehungskraft auf den Leidenschaften und besonders der Sinnlichkeit beruht, — eine niedrige und gemeine Weise Befriedigung zu suchen; unwürdig, nutzlos und nur für weltlich Gesinnte passend; — andererseits das Betreiben einer selbstquälerischen Askese, die peinvoll, unwürdig und nutzlos ist. Es giebt aber einen mittleren Weg, o Bhikshu, welcher beiden Extremen fern bleibt; den hat der Tathâgata**) gefunden, — einen Weg, der die Augen öffnet und Verständniß verleiht, der zur Gemüthsruhe, zur höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum Nirvâna***) hinführt. Und worin besteht der? Wahrlich dieser edle achtfache Pfad ist es:

rechte Ansichten, (frei von Aberglauben und Täuschung;)
rechte Endzwecke, (hohe, eines einsichtsvollen und ernsten Mannes würdige;)
rechte Rede, (gütig, offen, zuverlässig;)

*) Bettler, d. h. religiöse Mendikanten.

**) Eine der zahlreichen Bezeichnungen des Buddha, die er auch selbst gewöhnlich von sich brauchte. Das Wort ist doppelsinnig, indem es entweder den bedeuten kann, welcher das Ziel erreicht hat, den Vollendeten, oder den, welcher denselben Weg geht, wie die früheren Buddha, deren Nachfolger.

***) Befreiung von Leid und Tod, ewige selige Ruhe.

rechtes Betragen, (ruhig, anständig, rein;)
rechte Lebensweise, (ohne Verletzung oder Gefährdung eines lebenden Wesens;)
rechte Anstrengung, (in der Selbsterziehung und Selbstbeherrschung;)
rechte Besonnenheit, (thätiger und wachsamer Sinn;)
rechte Gedankentiefe, (ernstes Nachsinnen über die Räthsel des Lebens.)"

„Das, oh Bhikshu, ist der mittlere Weg, welcher den beiden Extremen fern bleibt, welcher die Augen öffnet, u. s. w. (wie oben bis: ‚hinführt.')"

„Dies nun, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit vom Leiden."

„Die Geburt ist mit Leid verbunden, das Altwerden bringt Leid mit sich, Krankheit ist leidvoll, der Tod ist leidvoll. Beisammensein mit Widerwärtigem ist leidvoll, Trennung vom Erfreulichen ist leidvoll, und jedes Verlangen, was unbefriedigt bleibt, ist ebenfalls leidvoll. Kurz gesagt, die fünf Complexe (skandha, die zusammengesetzten Bestandtheile der Persönlichkeit), welche aus der Anhänglichkeit (an die Außenwelt) entspringen, sind leidvoll."

„Das also, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit vom Leiden."

„Dies nun, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit vom Ursprung des Leidens. Wahrlich, der ist jener Durst (jenes Begehren), welches die Erneuerung des Daseins bewirkt, begleitet von Sinnengenuß, bald hier, bald dort Sättigung suchend: das will sagen: das Begehren nach Befriedigung der Leidenschaften, oder das Begehren nach ewigem Leben, oder das Begehren nach Lebensglück in diesem Dasein."

„Das also, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit vom Ursprung des Leidens."

„Dies nun, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit von der Vernichtung des Leidens. Wahrlich, die ist eine Vernichtung eben dieses Durstes, wobei keine Leidenschaft übrig bleibt; seine Beseitigung, ihn los zu werden, frei von ihm zu sein, diesen Durst nicht länger bei sich zu dulden."

„Das also, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit von der Vernichtung des Leidens."

„Dies nun, o Bhikshu, ist die edle Wahrheit von dem Wege, welcher zur Vernichtung des Leidens führt. Wahrlich, der ist dieser edle achtfache Pfad, nämlich: rechte Ansichten u. s. w. (wie oben)."

„Das also, oh Bhikshu, ist die edle Wahrheit von dem Wege, welcher zur Vernichtung des Leidens führt."

„Daß dies die edle Wahrheit vom Leiden, vom Ursprung des Leidens, von der Vernichtung des Leidens und von dem Wege sei, welcher zu dessen Vernichtung führt, gehörte nicht, oh Bhikshu, zu den überlieferten Lehren, sondern in mir entstand das Auge, (sie wahrzunehmen), entstand die Erkenntniß (ihrer Natur), entstand das Verständniß (ihrer Ursache), entstand die Weisheit,

(ein Führer zu sein auf dem Pfade zur Ruhe,) entstand das Licht, (um das Dunkel von diesem zu verscheuchen.)"

„So lange, oh Bhikshu, wie mit Bezug auf jede dieser vier edlen Wahrheiten meine Erkenntniß und Einsicht nicht ganz klar waren, so lange war ich ungewiß darüber, ob ich zum vollen Besitz der Weisheit gelangt sei, welche unübertroffen ist in den Himmeln wie auf der Erde, unter dem ganzen Geschlecht der Samana und Brâhmana, oder der Götter oder Menschen."

„Sobald aber, oh Bhikshu, wie mit Bezug auf jede dieser vier edlen Wahrheiten meine Erkenntniß und Einsicht völlig klar waren, da ward es mir gewiß, daß ich zum vollen Besitz u. s. w. (wie vorhin)"

„Und jetzt, da diese Erkenntniß und diese Einsicht in mir aufgekommen sind, ist die Befreiung meines Herzens unerschütterlich. Dies ist mein letztes Dasein, mir steht keine Wiedergeburt mehr bevor."

Die fünf Asketen überzeugten sich im Verlauf einiger Tage nach einander von der Wahrheit der ihnen vorgetragenen Ansichten des Buddha, worauf dieser noch folgende Worte an sie richtete:

„Der Körper (rûpa), oh Bhikshu, ist nicht das Selbst (âtman). Wenn der Körper das Selbst wäre, dann würde er keiner Krankheit unterworfen sein, und wir würden sagen können: mein Körper soll von der und der Beschaffenheit sein, mein Körper soll nicht von der und der Beschaffenheit sein. Aber weil der Körper, oh Bhikshu, nicht das Selbst ist, deshalb ist er der Krankheit unterworfen, und wir können nicht sagen u. s. w. (wie vorhin)."

„Die Sinneswahrnehmung (vedanâ), oh Bhikshu, ist nicht das Selbst — — —. Die Begriffsbildung (sañjñâ), oh Bhikshu, ist nicht das Selbst — — —. Das Dichten und Trachten des Herzens (die samskâra), oh Bhikshu, ist (sind) nicht das Selbst — — —. Der Charakter (vijñâna, die geistige Individualität), oh Bhikshu, ist nicht das Selbst — — —.*)

„Was meint ihr, oh Bhikshu, ist der Körper beständig dauernd oder vergänglich?" — „Er ist vergänglich, Herr!" — „Und was vergänglich ist, bringt das Schmerz oder Freude?" — „Es bringt Schmerz, Herr!" — „Und was vergänglich, schmerzvoll, veränderlich ist, läßt sich das wie etwas betrachten, von dem man sagen könnte: das ist mein Eigen, das bin ich, das ist mein Selbst?" — „Das ist unmöglich, Herr!"

*) Die Begründung ist für vedanâ, sanjnâ, die samskâra und vijnâna dieselbe wie für rûpa. Es sind das die fünf skandha, welche zusammen die menschliche Persönlichkeit bilden. Von ihnen kommen die samskâra, vijnâna, rûpa und vedanâ auch in dem Kreise der Entstehungsursachen vor. Abgesehen von rûpa, welches die körperliche Gestalt bedeutet, variiren die Uebersetzungen verschiedener Sanskrit- und Pali-Kenner ziemlich stark (vgl. z. B. Rhys Davids, Buddhism, p. 90—93; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 2 ed., p. 403. 414—440; Fern. Hû, le Dhammapada, introduction p. XXX; Oldenberg, Buddha, 1. Aufl. S. 130 Note 1, S. 217, 218, 261. Kern-Jacobi, der Buddhismus, Bd. I S. 437—151), was nicht zu verwundern ist, da es sich um Begriffe handelt,

„Ist vedanâ beständig-dauernd oder vergänglich? u. s. w. (Es folgt von vedanâ sañjña, den samskâra und vijñâna dasselbe, was von dem Körper gesagt worden.)"

„Deshalb, o Bhikshu, welch' ein Körper immer auch dagewesen ist, dasein wird und jetzt da ist, empfindenden Wesen angehörig oder nicht angehörig, grob oder fein, niederer oder höherer Art, entfernt oder nahe, — kein solcher Körper ist mein Eigen, ist ich, ist mein Selbst. Das ist die Ansicht, wozu richtige Erkenntniß der Wahrheit gemäß führt. (Dasselbe gilt von vedanâ, sañjña, dem samskâra und vijñâna.)"

„Wenn er dies erwägt, oh Bhikshu, dann wird ein kenntnißreicher edler Hörer des Wortes überdrüssig des Körpers, überdrüssig der Sinneswahrnehmung, überdrüssig der Begriffsbildung, überdrüssig des Dichtens und Trachtens seines Herzens, überdrüssig des Characters.

---

die auf psychologischem Gebiete liegen. Vedanâ wird gewöhnlich ‚Empfindung' übersetzt, was jedoch zu wenig sagt, wenn man darunter (mit mir) nur den reinen Sinneseindruck versteht. Denn die Inder zählen den Verstand als sechsten und zwar allgemeinen Sinn, welcher stets mit jedem der fünf Anderen zusammenwirke; sie werden also sicherlich diese Mitwirkung nicht von dem Begriff vedanâ ausgeschlossen haben. Die vom Verstande geordneten und mit einander verbundenen Sinneseindrücke oder Empfindungen nenne ich ‚Wahrnehmung'. Ich habe oben ‚Sinneswahrnehmung' gesagt, weil man ja auch die lediglich im Innern des Bewußtseins auftretenden Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Gemüthsstimmungen, Willensregungen gewisser Maßen wahrnimmt. Unter Begriffsbildung verstehe ich hier — um die Einfachheit des Ausdrucks zu erhalten — auch die Bildung von Vorstellungen mit, in welche die Sinneswahrnehmungen zunächst mit Hülfe der Erinnerung übergehen. Ich möchte glauben, daß die Bedeutungen von vedanâ und sanjna so ziemlich richtig wiedergegeben sein werden. Samskâra scheint ein unübersetzbarer Ausdruck zu sein, weil er allzuviel bedeutet, nämlich alles, was sich innerhalb des Bewußtseins aus den Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen oder in Folge ihrer Entstehung weiter bildet; namentlich alles zusammenhängende Vorstellen und Denken, alle Gefühle, Gemüthsstimmungen und Willensregungen, auch alle intellectuellen und moralischen Charakterzüge. Da die Qualität der samskâra für die Qualität der Wiedergeburt entscheidend ist (Oldenberg, Buddha S. 251), so habe ich geglaubt, mit den Worten: ‚das Dichten und Trachten des Herzens' dasjenige am Besten auszudrücken, was gerade hier hauptsächlich gemeint sein dürfte, zumal da den Indern nicht der Kopf sondern das Herz als Sitz des Denkvermögens galt. Vijnâna scheint nach den Ausführungen in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 434—440 sowohl den Mittelpunkt des erkennenden Bewußtseins wie auch den Quellpunkt, aus welchem die Verdienst und Schuld mit sich führenden Handlungen entspringen, zu bedeuten, also die geistige Individualität des Menschen, wozu es paßt, daß im Kreise der Entstehungsursachen rûpa, d. i. die körperliche Individualität, auf vijnâna folgt, während in der Reihe der fünf skandha dieses die letzte, jenes die erste Stelle einnimmt; denn durch jede Wiedergeburt entsteht ja immer eine neue Gruppe von skandha. Der Kürze halber kann man deshalb vijnâna wohl mit ‚Charakter' übersetzen, wie Rhys Davids im Vol. XI der Sacred books of the East p. 271 karma, dessen Stelle hier (in dem Kreise der Entstehungsursachen sowie unter den fünf skandha) vijnâna zu vertreten scheint. Denn der Charakter äußert sich zwar nur durch Handlungen, bildet sich jedoch wesentlich auch durch die Entwickelung der Intelligenz.

Indem er alles dessen überdrüssig wird, legt er die Leidenschaft ab, durch das Fernbleiben der Leidenschaft wird er frei gemacht, wenn er frei geworden, wird er sich seiner Freiheit bewußt, und er fühlt thatsächlich, daß die Wiedergeburt sich erschöpft hat, daß die Heiligkeit vollkommen ist, daß die Pflicht erfüllt worden, und daß es keine weitere Rückkehr in diese Welt mehr giebt."

In dieser Lehre des Buddha waren seinen ersten fünf Anhängern und allen seinen Zeitgenossen, die sich später in die von ihm begründete Ordensbrüderschaft aufnehmen ließen, diejenigen Theile gewiß am wenigsten neu und befremdlich, welche man heute in Europa gerade als die characteristischen Eigenthümlichkeiten des Buddhismus zu betrachten pflegt, nämlich der s. g. Pessimismus und die Weltflüchtigkeit. Daß ein der Sinnenlust und der Jagd nach den Mitteln dafür ergebenes Leben verwerflich sei, daß in der Befreiung von der Wiedergeburt das höchste Gut liege, daß im Vergleich damit, d. h. mit der Auflösung der individuellen Seele (jîvâtman) in die universale (paramâtman oder brahman), das individuelle Dasein für jedes lebende und empfindende Wesen ein trauriger Zustand sei,*) daß endlich die Erreichung jenes höchsten Gutes bedingt sei durch gänzlichen Verzicht auf jede Lebenslust, durch völlige Lösung der Anhänglichkeit an irgend welche Lebensgüter, — das brauchte kein Asket erst von dem Buddha zu lernen; darüber herrschte längst allgemeines Einverständniß, wenn auch wohl die empirische Begründung des Satzes, daß alles Leben Leiden sei, noch nicht in der Weise wie durch die erste der vier großen Wahrheiten versucht, und die Behauptung, daß alles Leid aus der Begierde nach Lust entspringe, noch nicht in der Schärfe wie in der zweiten derselben aufgestellt sein mochte. Neu und anfänglich gewiß auch befremdend war dagegen für die Hörer der Lehre des Buddha die Verwerfung der Selbstpeinigung als eines Mittels zur Erlösung von der Wiedergeburt, der achtfache edle Pfad als Ersatz dafür und die Leugnung des (jiv-)âtman als eines für sich bestehenden unzerstörbaren Kernes in jedem lebenden Individuum. Das Selbst sollte nach der Ansicht des Buddha nichts weiter sein als die zeitweilige Verbindung einer Gruppe der fünf skandha, also verschwinden, wenn diese Verbindung sich löse; gerade so wie kein Wagen mehr existire, wenn Räder, Wagenkasten, Deichsel und Joch auseinandergenommen seien (siehe Oldenberg, Buddha S. 262–263). Dagegen heißt es in der Brihadaranyaka-Upanishad IV, 4,1–5 nach Böhtlingks Uebersetzung:

„Wenn das im Körper befindliche Selbst in Schwäche verfällt, und die Besinnung zu verlieren scheint, dann versammeln sich die Hauche insgesammt um dasselbe. Jenes faßt die Lichttheilchen zusammen und zieht sich allmählig ins Herz."

„Wenn der im Auge befindliche Geist sich wegwendet und heimgeht, dann kann es nicht mehr die Erscheinungsform unterscheiden.

*) Vgl. z. B. Katha-Upanischad I, 1,26–29; II, 5,11. Mundaka-Upanischad III, 1,2.

Alsdann sagt man, daß es sich absondere und nicht sehe, daß es sich absondere und nicht rieche, daß es sich absondere und nicht schmecke, daß es sich absondere und nicht rede, daß es sich absondere und nicht höre, daß es sich absondere und nicht denke, daß es sich absondere und nicht fühle, daß es sich absondere und nicht erkenne."

„Die Spitze des Herzens fängt an zu leuchten, und bei diesem Lichte tritt das Selbst hinaus, entweder aus dem Auge, oder aus dem Kopfe, oder aus andern Gegenden des Körpers. Wenn dieses hinaustritt, tritt nach ihm der Einhauch hinaus; wenn der Einhauch nach ihm hinausgetreten ist, treten alle Hauche nach diesem hinaus. Darauf tritt das Bewußtsein hinaus. Das intelligente Selbst wird mit Erkenntniß ausgestattet. Wissen und Werke sowie die Kenntniß des Vorangegangenen umfangen es."

„Wie eine Raupe sich zusammenzieht, wenn sie an das Ende eines Grashalms gekommen ist, so zieht sich der Geist zusammen, wenn er den Körper niedergeschlagen und ihn um alles Wissen gebracht hat."

„Wie eine Stickerin ein kleines Stücken von einem Gewebe abtrennt und eine andere, neuere und schönere Erscheinungsform bildet, so bildet der Geist, wenn er den Körper niedergeschlagen und ihn um alles Wissen gebracht hat, eine andere neuere Erscheinungsform, sei es die der Väter, der Gandharwa, Brahman's, Prajâpati's, der Götter, der Menschen oder anderer Wesen."

Was den Buddha dahin führte, die Existenz eines Atman im Menschen zu bestreiten, war wohl nicht blos die thatsächliche Unmöglichkeit, einen solchen als besonders für sich bestehend neben den Bestandtheilen und Eigenschaften, den Kräften und Thätigkeiten des menschlichen Körpers und Geistes aufzufinden; sondern er verzweifelte, wenn es einen solchen unzerstörbaren Kern der Individualität gab, an der Möglichkeit einer Befreiung aus deren Kerker, oder einer Erlösung von der Wiedergeburt. Es ergiebt sich dieses deutlich aus dem, was über seine Unterredung mit dem Brahmanen Arâla Kâlâma (Alâra), dem er sich zu Anfang seines Asketen-Lebens als Schüler angeschlossen hatte, in S. Beal's Romantic Legend etc (d. i. der chinesischen Uebersetzung des Abhinishkramana-Sûtra), S. 172 173 mitgetheilt ist. Darnach sollte der Asket, welcher die Methode des Arâla befolge, »verschiedene Stufen der Abstraction, — entsprechend den verschiedenen Zuständen der Bewohner der oberen Himmelsetagen, — durchlaufen, bis er endlich zur reinen Freude des vollkommenen Dhyâna (Ekstase), und aus dieser in den Zustand des Nirvâna gelange. So komme man mit Hülfe gewisser Mittel zur vollständigen Befreiung. Nachdem der Bodhisattva die Unterweisung des Arâla soweit empfangen hatte, und selbst in den beschriebenen Zustand gelangt war, suchte er bei jenem eine noch höhere Belehrung, denn diese Befreiung erscheine als unvollkommen, weil sie nicht endgültig sei; es bleibe immer noch die Möglichkeit einer Rückkehr selbst aus diesem Zustande in ein neues Leben bestehen.

Gerade wie der zu ungünstiger Jahreszeit ausgestreute Same unter gewissen Umständen noch aufkeimen könne, obwohl er, so lange diese Umstände nicht einträten, todt zu sein scheine, ebenso verhalte es sich in dem Falle dieser Befreiung; es sei immer noch der Gedanke des ‚Ich' vorhanden — „ich bin zum Nirvâna gelangt" — und so lange, wie das der Fall, sei die Befreiung nicht endgültig oder beständig. Gerade wie bei dem Verbrennen eines Gegenstandes, z. B. eines Holzstücks, die beiden Vorstellungen: Holz und Feuer, sich nicht trennen ließen, ebenso ließen sich, wenn es eine Befreiung vom persönlichen Dasein gäbe, das ‚Ich' und die ‚Befreiung' nicht von einander scheiden, deshalb bleibe die Möglichkeit, der Geburt von Neuem zu unterliegen, bestehen.« (Vgl. Fo-sho-hing-tsan-king Vers 980—997, Sacred books of the East Vol. XIX, p. 139—142.) Nicht etwa betrübend, sondern erfreulich mußte deshalb für den Buddha die Erkenntniß sein, daß sich eine für sich besonders bestehende unsterbliche Seele im Menschen nicht auffinden lasse, vielmehr das, was Atman genannt werde, nichts Anderes sei als die Verbindung, welche unter den fünf Skandha so lange bestehe, wie das Leben dauere.

Merkwürdig ist aber, daß diese Erkenntniß, obwohl sie die Vorstellung einer Seelenwanderung unmöglich machte, doch weder bei dem Buddha noch bei dessen Anhängern den Glauben an die Wiedergeburt zu erschüttern vermochte. Es zeigt sich darin, wie fest und tief dieser Glaube im Gemüth des indischen Volkes wurzelte; aber würde eine so unerschütterliche Festigkeit desselben nicht höchst wunderbar sein*), wenn er den arischen Indern bis etwa 500 Jahre vor der Entstehung des Buddhismus fremd gewesen wäre, und sie ihn erst damals von den unterworfenen Dasyn (den verachteten Çûdra) oder ganz aus der Ferne irgendwoher angenommen hätten? — Die Vorstellung der aus einem Körper in den andern überwandernden Seele war indessen nur eine den Gedanken der Wiedergeburt faßbarer machende Form desselben; das Motiv, woraus er entsprungen, und welches der Wiedergeburt als Ursache unterstellt war, lag außerhalb der Form. Denn das war, wie allgemein angenommen wird, das Verlangen nach moralischer Gerechtigkeit, d. h. nach einer Ausgleichung der überall in der menschlichen Gesellschaft zu Tage tretenden Disharmonien zwischen Verdienst und Schuld oder guten und bösen Thaten einerseits, sowie Glück und Unglück oder Lebensfreude und Lebensleid andererseits. In der Brihadaranyaka-Upanischad IV, 4,6–8 heißt es im Anschluß an die oben S. 41. 42 angeführte Stelle (1—5) weiter:

„Das Brahman ist eben das Selbst, und dieses erscheint als Erkenntniß, als Denkorgan, als Stimme, als Hauch, als Auge, als

*) Wie von Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, S. 247, Note 2, gerade darin, daß der Seelenwanderungsglaube später so absolut fest in dem Denken des (arischen) Volkes wurzele, eine Unterstützung für die Annahme finden kann, daß seine erste Form an die abergläubigen Vorstellungen der (nicht arischen) Ureinwohner Indiens anknüpfe, ist mir unverständlich.

Ohr, als Leere, als Wind, als Gluth, als Wasser, als Erde, als Zorn und als Nichtzorn, als Freude und als Nichtfreude, als Recht und als Unrecht oder auch als Alles. Wenn man nun sagt, daß es als dieses oder jenes erscheine, so heißt dieses so viel als, daß es so werde, wie es handle und verfahre; daß es, wenn es gut handle, gut werde, wenn es schlecht handle, schlecht werde; daß es durch ein gutes Werk gut, durch ein schlechtes schlecht werde."

„Auch sagt man, daß der Mensch als Wunsch erscheine. Dieses heißt: was er wünscht, das beschließt er; was er beschließt, das setzt er ins Werk; je nach dem Werke, welches er vollbringt, wird er zu diesem oder jenem."

„In Bezug hierauf giebt es folgenden Çloka:

‚Worauf jemandes gekennzeichneter Sinn geheftet ist, dahin gelangt er, da er ein Solcher ist, mitsammt dem Werke. Wenn einer für jedes Werk, das er hier vollbringt, seinen endgültigen Lohn empfangen hat, dann kommt er von der Stätte zu dieser Stätte wieder zurück, zum Werke.'

Dieses von dem, der Wünsche hegt; nun von dem, der keine Wünsche hegt.*)"

Und vorher in der Disputation des Yâjñavalkya mit Artabhâga III. 2,[13.14]:

„‚Yâjñavalkya', fragte er, ‚wenn nach des Menschen Tode die Simme in's Feuer eingeht, der Hauch in den Wind, das Auge in die Sonne, das Denkorgan in den Mond, das Ohr in die Weltgegenden, der Körper in die Erde, das Selbst in die Leere, die Haare am Körper in die Kräuter, die Kopfhaare in die Bäume, und wenn das Blut und der Same in's Wasser niedergelegt werden, was wird dann aus dem Menschen?' — ‚Reiche mir die Hand her, mein lieber Artabhâga!' — sagte er, ‚wir werden es beide erfahren, aber diese unsere Angelegenheit gehört nicht unter die Leute'. Da traten sie hinaus und rathschlagten. Was sie sprachen, betraf das Werk, nämlich: durch ein gutes Werk wird man gut, durch ein böses böse."

Auch hat die individuelle Seele nicht als solche die Kraft, sich an Stelle des im Tode zerfallenden einen neuen Körper zu schaffen oder zu wählen, sondern nur durch ihre Identität mit dem All-Einen (Brahman); Brihadaranyaka-Upanishad III, 9,[30—34]:

„Da befragte Yâjñavalkya die Brahmanen mit der folgenden Çloka:

Der Mensch gleicht fürwahr einem Baume des Waldes: seine Haare am Körper entsprechen den Blättern, seine Haut der äußeren Rinde,
das aus seiner Haut hervorfließende Blut dem Safte, der aus der Rinde des Baumes quillt. Wie jenes aus dem Menschen entströmt, wenn er verwundet ist, so der Saft aus dem Baume, wenn er angehauen ist.

*) Hierauf folgt die oben S. 16—19 angeführte Stelle.

Sein Fleisch entspricht den Holzsplittern, die festen Sehnen dem Bambast, die Knochen dem Holze im Innern, das Mark ist dem Marke gleich gebildet.
Wohl wächst ein umgehauener Baum aus der Wurzel als jüngerer Baum wieder empor, aus welcher Wurzel aber sollte ein vom Tode umgehauener Sterblicher emporwachsen?
Saget nicht ‚aus dem Samen', da dieser sich nur bei einem Lebenden erzeugt. Wer einmal geboren ist, wird nicht wieder geboren. Wer sollte ihn wohl wieder erzeugen? Auch ein aus einem Samenkorn aufwachsender Baum entsteht aus einem andern nach dessen Tode. Ein Baum, dessen Wurzel man ausrisse, würde nicht wieder wachsen. Aus welcher Wurzel sollte ein vom Tode umgehauener Sterblicher emporwachsen? Erkenntniß, Wonne, das Brahman, das höchste Ziel des willig gebenden Spenders wird dem zu Theil, der Solches wissend ausharrt."

Es scheint, als ob der Gedanke des Brahman (Neutrum) oder des Paramâtman (des höchsten universellen Selbst im Gegensatz zum Jivâtman, dem lebenden individuellen Selbst; s. oben die Anmerkung auf S. 20) dem Buddha unbekannt geblieben sei, oder daß er ihn ignorirte, weil er gegen alle Versuche, mit der menschlichen Erkenntniß in das transcendente Gebiet einzudringen, wie auch gegen philosophische Disputirsucht eine entschiedene Abneigung hegte. Er verabschiedete sich von seinem ersten Lehrer, dem Brahmanen Arâla Kâlâma, mit den Worten: „ich suche ein System, in welchem Fragen nach den Elementen keinen Platz finden, in welchem nicht über die Sinne oder ihre Objecte discutirt, nicht über Tod oder Geburt, Krankheit oder Alter geredet wird, keine Untersuchungen angestellt werden über Dasein und Nichtdasein, über Ewigkeit oder Nichtewigkeit; in welchem es für Worte keine Verwendung geben, und die Idee des Schrankenlosen und Unbegrenzbaren realisirt, aber nicht ein Thema für Reden sein wird." (Beal, romantic legend etc. p. 175). Später im Laufe seiner eigenen Thätigkeit als Lehrer erwiderte er dem Upasiva, welcher wissen wollte, was aus dem Verschwundenen (in's Nirvâna Eingegangenen) werde: „Für den Verschwundenen gibt es keine Form, oh Upasiva; das, wodurch er — wie man sagt — ‚da ist', besteht für ihn nicht länger; wo alle Daseinsformen (dhamma) abgeschnitten sind, da ist auch alles Fragen und Antworten abgeschnitten."*) So, indem er sich mit dem Glauben an den Causalzusammenhang zweier in die Welt des Bewußtseins fallender

*) Sutta-Nipâta V. 1075. Vgl. auch V. 824—834 und 878—894 daselbst, Sacred books of the East Vol. X P. II. p. 199. 157—159. 167—170. Ferner Oldenberg, Buddha S. 208. — Wie das Obige so sind auch alle folgenden Citate, aus dem Sutta Nipâta Fausbölls englischer Uebersetzung in den Sacred books of the East entnommen.

Erscheinungen begnügte, ward es dem Buddha möglich, die Vorstellung der Seelenwanderung fallen zu lassen und doch den Gedanken der Wiedergeburt beizubehalten, ja dieser Gedanke ist erst im Buddhismus zur vollen Entwickelung und Wirksamkeit gelangt.

Er beruht hier auf den beiden Annahmen, daß 1. durch die in einem sterbenden Individuum noch bestehende Lebenslust oder Begierde nach Lebensgenuß ein Band persönlicher Identität zwischen demselben und einen andern gerade neu erzeugten Individuum angeknüpft werden könne und werde; 2. daß die von jenem sterbenden Individuum in seinem letzten oder in früheren Lebensläufen vollbrachten — noch nicht durch günstige oder ungünstige Schicksale aufgewogenen — guten oder bösen Thaten die äußeren Lebensumstände und Schicksale dieses neu erzeugten Individuums entsprechend bestimmten. Diese den menschlichen Handlungen inne wohnende „heilige Macht des Karma" verhält sich zu jenem das Leben überdauernden Durste (trishnâ) wie überhaupt die Kraft zur Ursache; Letztere provocirt die Erstere zur Aeußerung, diese aber bestimmt die Qualität oder den Inhalt der Erscheinung.*) Denn nur darin, daß die später lebende Person das moralische Verdienst und die moralische Schuld der früher lebenden erbt, besteht ihre Identität; ein Zusammenhang des Bewußtseins beider ist nicht vorhanden. Neu war diese Lehre von der Macht der Thaten und der Bedeutung des Durstes übrigens nicht, wie die vorhin aus der Brihadaranyaka-Upanishad mitgetheilten Stellen deutlich ergeben, sondern von dem Buddha nur für sein System beibehalten. Der Durst (trishnâ) findet sich in dem Kreise der Entstehungsursachen und in Nr. 2 und 3 der vier großen Wahrheiten ausdrücklich genannt, das Karma aber scheint in Ersterem sowie in den fünf Skandha durch Vijñâna vertreten zu werden**). Dagegen sagte nach Cullavagga VII, 3,10 (Sacred books of the East Vol. XX p., 246) der Buddha von seinem Vetter Devadatta, welcher ihn zu tödten versucht hatte: „Zum ersten Mal jetzt hat Devadatta (gegen sich) ein Karma angehäuft, welches seine Wirkung in der allernächsten Zukunft äußern wird;" und nachdem Mahâ-parinibâna-Sutta IV,57 (Sacred books of the East Vol. XI, p. 84.) von dem Schmied Cunda, der ihn in guter Absicht unwissentlich mit einer todtbringenden Speise bewirthet hatte: „der Schmied Cunda hat (für sich) ein Karma aufgelegt, welchem langes Leben, gute (Wieder-) Geburt, gutes Glück, guter Ruf, die Erbschaft des Himmels und höchster Macht in reichem Maaße entfließen; „und später ist das Karma (Pali: Kamma) zu einem der geläufigsten Kunstausdrücke des Buddhismus geworden. Zwar heißt es schon in der Brihadaranyaka-Upanishad IV, 4,8. „wenn Einer für jedes Werk, das er hier vollbringt, seinen

*) z. B. die Reibung der Glastafel einer Elektrisirmaschine an den Kissen ist die Ursache, welche die Kraft der Elektricität zur Aeußerung provocirt, diese aber erscheint als der aus dem Conductor sprühende Funke.

**) Vgl. Oldenberg, Buddha, S. 251. Das Karma ergiebt sich aus den Samskâra.

endgültigen Lohn empfangen hat, dann kommt er von der Stätte zu dieser Stätte wieder zurück zum Werke; nach den Dharma-Sutra aber (siehe oben S. 31) scheint eher der Gesammtcharacter eines Lebenslaufs als gut oder böse maaßgebend für die Wiedergeburt in günstiger oder ungünstiger neuer Lebenslage zu sein. Dagegen hat nach buddhistischer Auffassung jede einzelne gute oder böse Handlung, die ein Mensch begeht, mit unabänderlicher und unausbleiblicher Nothwendigkeit für ihn noch im gegenwärtigen oder in einem künftigen Lebenslauf günstige oder ungünstige Schicksale oder Lebensumstände zur Folge. Vgl. Dhammapada*) Vers:

69. Während die böse That, die vollbracht ward,
Früchte noch nicht trägt, glaubt sie der Thor
süß wohl wie Honig; aber wenn reif sie
ward, dann erreicht ihn bitteres Leid.

71. Eben gemolk'ner Milch gleich verändert
böse That nicht sofort den Geschmack;
gleich wie das Feuer, unter der Asche
glimmend, so folgt den Thoren sie nach.

72. Und, wenn sie endlich kundbar geworden
bringet den Thoren bitteres Leid,
dann sein gepries'nes Glück sie zerstöret,
ja! sie zerspaltet ihm wohl das Haupt.

120. Auch böse Tage sieht wohl der Gute,
da seine gute That noch nicht reif.
Doch, wenn zur Reife sie ist gelanget,
bringt sie beglückte Tage ihm ein.

219. Freudig begrüßen Freunde, Verwandte,
Liebende auch den Mann, welcher fern
war lange Zeit, und nun aus der Fremde
kehret in vollem Wohlsein zurück.

220. So auch empfangen den, welcher hier im
Leben bemüht war, Gutes zu thun,
dort in der andern Welt seine Thaten,
wie bei der Heimkehr Freunde den Freund.

126 Wieder geboren**) ein Theil der Menschen
wird, in die Hölle Boshafte gehn,
Gute zum Himmel; wer von Begierden
frei ist, Nirvânas Frieden erlangt.

---

*) Diese und alle folgenden Anführungen aus dem Dhammapada sind meiner im Jahre 1885 veröffentlichten Uebersetzung (Leipzig, Verlag von O. Schulze, jetzt W. Friedrich) entnommen, welcher ich, da mir die Kenntniß der Ursprache abgeht, die englische Uebersetzung F. Max Müllers in den Sacred books of the East Vol. X, Part I zu Grunde gelegt habe unter Mitberücksichtigung der deutschen Uebersetzung Albrecht Webers in dessen ‚Indischen Streifen' Band I und der französischen von Fernand Hû, Paris 1878.

**) nämlich: ‚sogleich als Menschen'.

127. Nicht in der Lüfte Reich, nicht in Meeres-
Tiefe, nicht in der Berge Geklüft,
nicht in der ganzen Welt ist ein Fleck, wo
ledig du würdest boshafter That.
128. Nicht in der Lüfte Reich, nicht in Meeres-
Tiefe, nicht in der Berge Geklüft,
nicht in der ganzen Welt ist ein Fleck, wo
du nicht des Todes Herrschaft erlägst.

Im menschlichen Leben aber können nicht alle guten und alle bösen Thaten entsprechende Früchte tragen, deshalb findet die Wiedergeburt gewöhnlich zunächst in einem der zahlreichen Himmel oder einer der noch zahlreicheren Höllen statt, bevor die Wiedergeburt auf Erden erfolgen kann; ja es ist sehr wohl möglich, daß jemand erst durch seine guten Thaten in einen Himmel, dann durch seine bösen Thaten in eine Hölle oder umgekehrt geführt wird*), bevor er auf die Erde zurückkehrt. Auch Wiedergeburt als Thier kann stattfinden, wenn eine Hölle zu schlimm sein würde.

Die Erlösung von der Wiedergeburt blieb auch für den Buddha das höchste vom Menschen zu erstrebende Ziel. Für ihn aber, welcher die Existenz einer individuellen Seele nicht anerkannte, — und zwar, wie schon oben bemerkt worden, gerade deshalb nicht, weil er darin ein Hinderniß für die Sicherheit und Vollständigkeit der Erlösung erblickte, — blieb, wenn kein zur Wiedergeburt führender Durst nach neuem Leben vorhanden war, von dem das letzte Mal Gestorbenen schlechthin nichts übrig; er konnte deshalb auch nicht von einer Vereinigung der Seele oder des Geistes desselben mit einem All-Einen oder einem Aufgehen jener in diesen sprechen. Er that das auch nicht, sondern sprach vielmehr von einem ‚Entschwinden mit jenem völligen Verschwinden, wobei schlechthin nichts zurückbleibt' (Mahâparinibbâna-Sutta III, 20. IV, 50, 57. V, 20, 21). Das ist das Parinirvâna, während das einfache Nirvâna der Zustand ist, welcher von dem Arahat als Asekha (siehe Rhys Davids, Buddhismus, S. 110) schon in diesem Leben erreicht wird, wenn die zehn Fesseln**) alle gebrochen sind, und somit der ‚Durst' nach Leben und Lebensgenuß in irgend welcher Gestalt völlig vernichtet ist. Indem der Buddha den negativen Ausdruck Parinir-

*) Eine Compensation guter und böser Thaten gegen einander findet nicht statt, denn dadurch würden ja die compensirten Thaten unfruchtbar werden, und bei eintretendem Gleichgewicht aller begangenen guten und aller begangenen bösen Thaten wäre die Wiedergeburt unmöglich, was beides undenkbar ist.

**) nämlich: 1. Die Täuschung, daß es ein ‚Selbst' gebe; 2. Zweifel (an der Lehre des Buddha); 3. Vertrauen auf die Wirksamkeit äußerer Gebräuche und Ceremonien; 4. Sinnenlust und Leidenschaft; 5. Haß und Bosheit; 6. Verlangen nach einem künftigen Leben in den Welten der körperlichen Formen (rûpa-râga); 7. Verlangen nach einem künftigen Leben in den formlosen Welten (arûpa-râga); 8. Hochmuth; 9. eitle Selbstgefälligkeit; 10. Unwissenheit Siehe Rhys Davids, Buddhism, p. 109. 110 (auch 92 Nr. 51) und Sacred books of the East, Vol. XI ,p. 222.

vâna an die Stelle des scheinbar positiven Paramâtman setzte, zog er nur die volle Consequenz des subjectiv-idealistischen Standpunktes und verzichtete darauf, die außerhalb des Bewußtseins liegende Realität vermeintlich dadurch zu begreifen, daß man ihr alle Eigenschaften der innerhalb derselben liegenden objectiven Welt abspricht, wie in den Upanishad geschieht (siehe oben S. 18 unter Nr. 27.) Eine Läugnung der transcendenten Realität aber liegt nicht darin, denn die hätte zum objectiven Realismus zurückgeführt, also zum Materialismus, wenn der alte Götterglaube sich nicht wieder beleben ließ. Der subjective Idealismus findet sich dagegen im Buddhismus oft und scharf genug ausgesprochen, z. B. in den Dhammapada-Versen:

46. Wer diesen Leib betrachtet als gleich dem
Schaume, dem Spiegelbild in der Luft,
Der bricht die Blumenspitze an Mâra's*)
Pfeil und den Yama schauet er nicht.

170. Blick auf die Welt hin wie auf des Schaumes
Blase, ein Spiegelbild in der Luft.
Der wird des Todes König nicht schauen,
wer auf die Welt so siehet hinab.

Daß es sein praktischer Sinn war, welcher den Buddha von allen Versuchen, das Unerkennbare erkennen zu wollen, abhielt, ergiebt sich klar aus den von Oldenberg, Buddha, S. 208 und 281 bis 283 angeführten Stellen des Samyuttaka- und des Majjhima-Nikâya; die Schärfe aber, womit er sich der Grenze des menschlichen Erkennens bewußt war, erhellt besonders deutlich aus der Upasîvam ânavapuccha im Sutta-Nipâta V. 1068—1075, deren Schlußworte schon oben S. 45 angeführt wurden:

„Allein, oh Sakka,**) und ohne Beistand werde ich nicht im Stande sein, den großen Strom zu kreuzen," — so sprach der ehrwürdige Upasîva, — „nenne mir ein Ding, oh du Allsehender, mit dessen Hülfe man diesen Strom zu kreuzen vermag."

„Die Nichtigkeit im Auge haben, gedankenvoll sein, oh Upasîva," — so sprach der Bhagavat,**) — „durch die Betrachtung der Nichtigkeit alles Daseins wirst du den Strom kreuzen; nachdem du auf Sinnenlust verzichtet hast und der Zweifel überdrüssig geworden bist, mußt du Tag und Nacht auf das Auslöschen der Begierde Acht haben."

Upasîva: „Wen die Leidenschaft für alle Sinnenlust verlassen hat, da er seine Zuflucht zur Nichtigkeit genommen,

*) Eigentlich der Tod; weil aber das Leben zum Tode und die Liebe (Begierde) zum Leben führt, im Buddhismus identificirt mit Kâma, dem Liebesgott, und erhoben zum obersten Beherrscher der Kâma-Loka d. h. aller Weltterrassen, soweit die sinnliche Lustempfindung hinaufreicht, nämlich bis zum sechsten Himmel. In diesem steht sein Thron, während Yama, der Todesgott, im dritten Himmel herrscht.

**) Bezeichnungen des Buddha.

Alles sonst aufgegeben hat, und durch Erkenntniß zur höchsten Befreiung gelangt ist, — wird er dort verbleiben und nicht weitergehen?"

„Wen die Leidenschaft für alle Sinnenlust verlassen hat, oh Upasiva," — so sprach der Bhagavat, — „da er seine Zuflucht zur Nichtigkeit genommen, Alles sonst aufgegeben hat, und durch Erkenntniß zur höchsten Befreiung gelangt ist, — der wird dort verbleiben und nicht weiter gehen."

Upasiva: „Wenn er dort viele Jahre hindurch verbleibt, ohne weiter zu gehen, oh du Allsehender, und wenn er dort zur Ruhe und Befreiung gelangt, wird es dort für einen Solchen geistige Individualität (Selbstbewußtsein, viññânam) geben?

„Wie eine Flamme vom Sturme verweht, oh Upasiva," — so sprach der Bhagavat, — ausgeht und nicht mehr mitgerechnet wird [in der Zahl der sichtbaren Dinge], ebenso verschwindet ein Muni, befreit von der Körperlichkeit (nâmakâyâ) und kann nicht mehr mitgerechnet werden [in der Zahl der selbstbewußten Individuen]."

Upasiva: „Ist er nur verschwunden, oder besteht er überhaupt nicht mehr, oder ist er für immer vom Siechthum erlöst? erkläre mir das vollständig, oh Muni, denn dir ist die Wahrheit in dieser Sache (dieses dhamma) wohlbekannt."

„Für den Verschwundenen u. s. w. (wie auf Seite 45)."

Wäre der Buddhismus, wie mitunter behauptet worden, materialistisch, das Parinirvâna also die Negation der wahrhaften Realität und nicht blos eines täuschenden Scheines derselben, dann wäre trotz des Pessimismus das hohe Lob unbegreiflich, welches dem Nirvâna mit warmer Begeisterung immer und immer wieder gespendet wird. Man vergleiche z. B. die Dhammapada-Verse:

85. Wenige Menschen nur zu dem Ufer
jenseits gelangen. Die andern All'
86. laufen an diesem stets auf und nieder.*)
Folgt aber jemand, dem das Gesetz**)
wohl ist verkündet, diesem Gesetze,
der wird des Todes Herrschaftsgebiet
hinter sich lassen, wie schwierig immer
dessen Durchschreitung uns auch erscheint.
87. Weisen geziemt es, des Leben finsterm
Zustand***) entfliehend, zu dem des Lichts
sich hinzuwenden, eigenen Hausstand
tauschend mit Heimathlosigkeit, dort

*) Sie werden immer von Neuem wieder geboren.
**) das Dhamma, die Lehre des Buddha.
***) d. h. dem weltlichen Leben.

88. Freude zu suchen, wo sie zu fehlen
schien, im Alleinsein. Jeglicher Lust,
allem Besitz entsagend, so werden
Ruhe sie finden für das Gemüth.
89. Hat seine Wurzeln in der Erkenntniß
Boden tief eingesenkt das Gemüth,
fesseln den Weisen keinerlei Dinge
mehr, und ist er der Ledigkeit froh,
kennt er, von Licht erfüllt, die Begierde
nicht mehr: dann ist er hier schon erlös't.
93. Wer von Begierden frei, nicht verlierend
sich in Zerstreuung, unbedingt rein
schauet die Freiheit: — stammen macht dessen
Weg, wie der Vögel Flug in der Luft.
94. Den Mann die Götter selber beneiden,
der seine Sinne, wie das Gespann
bändigt ein Fuhrmann, wohl hat bezwungen,
frei ist von Stolz und frei von Begier.
95. So seiner Pflicht getreu, wie die Erde
fühllos wird er, wie Pfeiler am Thor;
schlammlosem See vergleichbar, und keine
neue Geburt steht ihm mehr bevor.
96. Ruhig ist sein Gedanke, sein Wort ist
ruhig und seine That, wenn er durch
wahre Erkenntniß Freiheit erlangt hat,
wenn er geworden ein stiller Mann.*)
97. Leichtgläubig nicht, das Ewige schauend,
ledig von allen Banden, nie mehr
einer Versuchung blos, ohne Wunsch: so
steht als der Menschen Größ'ter er da.
98. Sei's in der Hütte, sei es im Walde,
im tiefen Wasser, auf trocknem Land,
wo ein Ehrwürd'ger solcher Art wohnet,
schön zum Entzücken scheint jeder Ort.**)
99. Wonnerfüllt die Wälder sich zeigen;
wo nur Betrübniß Weltkindern droht,
Leidenschaftslose Freude dort finden,
weil sie entsagt der Jagd nach Genuß.

Freilich wird das Nirvâna, auch insoweit es schon im Leben erreichbar, als ‚Ruhe' bezeichnet und gepriesen, aber deshalb ist darunter nicht der Quietismus, d. h. der Hang zur Unthätigkeit, Schlaffheit und Trägheit des Geistes wie des Körpers, zu verstehen, vielmehr ist die Gemüthsruhe, die Ataraxie des Geistes gegenüber den Leiden

*) Ein ‚Samana', der so zu sagen offizielle Name der buddhistischen Ordensbrüder.

**) nämlich ihm selbst.

und Freuden des Lebens, Selbstbeherrschung und Leidenschaftslosigkeit gemeint. Kein Fehler wird in der buddhistischen Sutta häufiger und schärfer getadelt als Trägheit und Indolenz, keine Tugend dringender empfohlen als Wachsamkeit und Energie. Vgl. z. B. Dhammapada Vers 226. Wer immer wachsam bleibet, bei Tage
und bei der Nacht zu lernen bemüht,
hin zu Nirvâna strebend, bei dem der
Leidenschaft bald ein Ziel wird gesetzt.
238. Gleich einer Insel sei für dich selbst, hart
strenge dich an, sei weise, den Staub
blase von dir; von Schuld frei geworden,
führt dich Geburt nicht wieder zum Tod.
239. Gleich wie ein Schmied vom Silber die Schlacken
Stück für Stück fortbläst, bis nach und nach
rein es geworden, also der Weise
von seinem Selbst die Flecken entfernt.
280. Wer, wenn es Zeit ist, sich zu erheben,
sich nicht ermuntert; wer ob er gleich
jung noch und stark, von Trägheit erfüllt ist,
schwach von Gedanken und willensschwach:
niemals ein solcher fauler und müß'ger
Mensch zur Erkenntniß findet den Weg.
281. Ueber die Rede wachsam, im Zügel
fest die Gedanken haltend, Unrecht
nie mit dem Leib verübe. Wer diese
dreifache Bahn der Thätigkeit rein
weiß zu erhalten, der wird den Weg voll-
enden, den ihn der Weise gelehrt.
282. Eifer hilft dir Erkenntniß gewinnen,
sie zu verlieren Lässigkeit dient.
Von diesem Doppelpfade erwähle
den, der dir bringt am Wissen Gewinn.
325. Wer wie ein Schwein von Spülicht ernähret,
nur an das Essen denkt und sich fett
mästet, im Schlaf sich wälzend, dem droht in
endloser Reihe Wiedergeburt.
327. Seid nicht gedankenlos, was im Sinne
sich bei euch regt, bewachet das wohl.
Selbst macht euch los vom Pfade des Uebels
wie aus dem Sumpfe der Elephant.*)

*) In Folge der cylindrischen Form seiner Beine sinkt der Elephant auf weichem Boden, namentlich an den schlammigen Ufern kleiner Flüsse, leicht ein. In einem solchen Falle bemüht sich das Thier, sich auf die Seite zu legen, um ein weiteres Einsinken zu vermeiden, und zu diesem Zwecke benutzt es alle Mittel, um festen Boden zu gewinnen. Die gewöhnliche Methode, es aus einer solchen Lage zu befreien, besteht darin, daß man ihm reichlich Stroh, Zweige, Gras u. dgl.

362. Wer seine Hand bewacht, seine Füße,
wer seine Sprache, sein ganzes Selbst
wohl unter Obhut hält, wer im Innern
heiter und froh, gesammelten Geist's
ist, in der Einsamkeit sich genüget,
der wird mit Recht ein Bhikshu genannt.

Sutta Nipâta, Vers

330. Erhebe dich, richte dich auf! was nützt dir das Schlafen? Wie kann es für die Kranken, vom Pfeil des Schmerzes und des Leidens Getroffenen, Schlaf geben?

331. Erhebe dich, richte dich auf! bemühe dich mit Ausdauer zu lernen, um Frieden zu gewinnen, laß dich nicht von dem Könige des Todes, welcher deine Trägheit und Gleichgültigkeit sieht, überlisten und fangen.

333. Indolenz ist ein Schandfleck, fortgesetzte Indolenz ist ein Schandfleck; durch ernstliches Bemühen und Einsicht ziehe dir den Pfeil aus dem Fleische.

443. [Der Buddha spricht zu Mâra:] Herr geworden über mein Denken und mit fester Aufmerksamkeit werde ich umherwandern aus einem Königreich in das andere und mir weit umher Schüler erziehen.

444. Sie werden eifrig und thatkräftig sein, indem sie meinen Anweisungen nachleben, die sie von einem Begierdefreien empfingen; und sie werden dorthin gehen, wo es für die dahin Gelangten kein Leid mehr giebt.

926. Der Bhikshu schlafe nicht zu viel, er übe sich eifrig in der Wachsamkeit, er vermeide gänzlich: Trägheit, Betrug, Gelächter, Belustigungen, geschlechtlichen Umgang und Putz.

Wenn die transcendente Realität keiner positiven Erkenntniß zugänglich ist, sondern nur negativ bestimmt werden kann, indem ihr die der objectiven und subjectiven (oder richtiger: äußerlich und innerlich objectiven) Welt des Bewußtseins zukommenden Prädikate abgesprochen werden, so erscheint sie in einem um so helleren Lichte, je stärker die Schatten in dieser Welt des Bewußtseins hervortreten. Der subjective Idealismus und der s. g. Pessimismus — d. h. das offene Auge für den nothwendigen Zusammmenhang von Leben und Leiden — harmoniren deshalb mit einander, und jener muß diesen hervorrufen oder

---

zuwirft, dieses Material drückt es mit dem Rüssel nieder, bis es genug davon unter seinen Vorderfüßen hat, um den Druck auszuhalten. Nachdem das Thier so eine genügende Grundlage für weitere Operationen gebildet hat, wirft es andere Strohbündel unter seinen Bauch und seine Seiten, soweit es mit dem Rüssel reichen kann. Nachdem so eine hinreichend feste Grundlage hergestellt ist, wirft das Thier sein ganzes Gewicht nach vorn, zieht seine Hinterfüße nach und nach auf das Stroh ꝛc. Wenn es einmal feststeht, wirft es weitere Strohbündel vor sich, drückt dieselben sorgfältig mit dem Rüssel, und stellt sich so einen Weg her, auf dem es festen Boden erreicht. (Swainson, Habits and instincts of animals, nach dem Citat in: Bastian, das Gehirn als Organ des Geistes, Th. I. S. 331.)

dessen Ausbildung befördern, wenn er selbst nicht in der Luft schwebt, sondern mit einem transcendenten Realismus als seiner nothwendigen Grundlage verbunden ist. Daß bei einem so eminent für philosophisch-religiöse Meditation veranlagten Volke wie den alten Indern, die pessimistische Welt- und Lebensanschauung aufkam und sich immer mehr ausbildete, sobald der Uebergang von dem naiv-objectiven Realismus zum subjectiven Idealismus in ihrem Denken stattgefunden hatte, hat deshalb durchaus nichts Befremdendes. Der Buddhismus fand sie schon vor (s. o. S. 41, Note*), aber in ihm erhielt sie nicht nur eine breitere empirische Begründung, sondern kam auch erst zur vollen Verwerthung. Denn während sie früher nur die Grundlage für das Verlangen nach Erlösung aus den Fesseln der Individualität, oder die Folie bildete, welche diese Erlösung als etwas Wünschenswerthes erscheinen ließ, ward sie jetzt auch zum Mittel, schon in diesem Leben das Gemüth zu beruhigen und den Geist zu stärken. Hier verstoße ich freilich gegen ein hartnäckiges europäisches Vorurtheil, welches den Buddhismus durchaus zu einer Religion des trübseligen, kraft- und muthlosen Weltschmerzes machen will. Sehr mit Unrecht! Denn der europäische Weltschmerz ist eine Leidenschaft im buddhistischen Sinne des Wortes; eine trübe Gemüthsstimmung, entsprungen aus widrigen Lebenserfahrungen, getäuschten Hoffnungen u. s. w.,*) deren Schmerz der davon Betroffene nicht verwinden kann, und die dann wie ein gefärbtes Brillenglas wirkt, dessen Farbe sich auf alle Dinge im Gesichtskreise des Trägers der Brille ausdehnt. Es giebt nicht blos active sondern auch passive Leidenschaften, ja eigentlich ist, — wie das deutsche Wort schon andeutet, — jede Leidenschaft im Kerne passiv, denn sie beruht immer auf einer Unfreiheit des Denkens und Wollens gewissen äußeren Eindrücken gegenüber. Diese Unfreiheit zu überwinden, gerade das aber ist das Ziel der buddhistischen Askese. Der buddhistische Muni ist deshalb nichts weniger als ein sentimentaler Weltschmerzler, etwa wie Leopardi's ‚wandernder Hirte in Asien', oder Byron's ‚Childe Harold' („To Inez", Canto I, stanza 84—85), oder Göthes ‚Werther' (I. Buch, Brief vom 18. August 1771); und wenn er suchen würde, bei Anderen eine Werther-Stimmung hervorzurufen, so würde er Gefahr laufen, aus dem Saṅgha**) ausgestoßen zu werden. Denn im Pâtimokkha***) lautet das dritte Pârâjika-Dhamma (Sacred books of the East Vol. XIII, p. 4): „Wenn irgend ein Bhikshu ein menschliches Wesen wissentlich des Lebens beraubt, oder gegen ein menschliches Wesen einen Mörder dingt, oder eine Lobrede auf das Sterben hält, oder einen Andern zum Selbstmord anstachelt, indem er sagt: ‚Ach, mein Freund, was nützt dir dieses sündvolle erbärmliche Leben? Sterben wäre

*) insoweit sie original und nicht bloße Nachäfferei ist in Folge der Lectüre weltschmerzlicher Litteraturprodukte.

**) Der Ordensbrüderschaft.

***) Deren uraltem Disciplinargesetz.

besser für dich als leben!' — wenn er mit solchen Gedanken und in solcher Absicht das Lob des Todes in mancherlei Weise begründet, oder einen Anderen zum Selbstmord antreibt, dann ist er abgefallen und gehört nicht länger der Gemeinschaft an." Der buddhistische Pessimismus ist nicht „die Poesie des Weltschmerzes" wie L. von Schroeder (Indiens Litteratur und Cultur, S. 274) ihn nennt, sondern ganz nüchtern-prosaischer, ruhiger, klarer und praktischer Verstand, welcher dem einzelnen menschlichen Individuum die Augen dafür zu öffnen sucht, daß sein besonderes Leid, worüber es klagt, und wodurch es sich niederdrücken läßt, gar nichts Besonderes sei; daß es durch die Bank keinem Anderen besser ergehe als ihm, daß die Last, die ihm unerträglich schwer zu sein scheine, die ganze lebende Welt bedrücke, daß ihm nicht unmöglich sein könne, was doch Anderen gelinge, nämlich: das Unabänderliche mit Ruhe hinzunehmen, sein Gemüth von Begierde und Leidenschaft zu reinigen, sich an stetige und feste Selbstbeherrschung zu gewöhnen und dadurch sein Lebenslos so leidfrei wie möglich zu machen, in dem unausweichlichen Tode aber keinen Verlust werthvoller Güter zu erblicken. Für die Richtigkeit dieser Auffassung ließen sich zahlreiche Belege beibringen, von denen folgende hoffentlich genügen werden:

1. Die Legende von den Senfkörnern.

(Nach Rhys Davids, Buddhism p. 133.)

„Kisâgotami war der Name eines jungen Mädchens, deren Hochzeit mit dem einzigen Sohne eines begüterten Mannes in einer an Feen-Märchen erinnernden Weise gefeiert worden war. Sie gebar ein Kind, aber als der schöne Knabe allein gehen konnte, starb er. In ihrer Liebe für ihn trug die junge Mutter das todte Kind an ihren Busen gedrückt, und ging zu ihren mitleidigen Freunden von Haus zu Haus mit der Bitte, ihr ein Heilmittel für dasselbe zu geben. Ein buddhistischer Ordensbruder jedoch dachte: ‚ihr fehlt die rechte Einsicht', und sprach zu ihr: ‚Liebe Tochter, ich selbst habe kein solches Heilmittel, wie du verlangst, aber ich glaube, ich kenne Einen, der es hat.' ‚Oh, sage mir, wer das ist,' erwiderte Kisâgotami. ‚Der Buddha kann dir das Heilmittel geben, geh zu ihm!' war die Antwort. Sie ging zu Gautama, und sich vor ihm verneigend sprach sie: ‚Herr und Meister, kennt Ihr irgend ein Heilmittel, welches für mein Kind gut sein würde?' ‚Ja, ich kenne Eins', sagte der Lehrer. Nun war es Gebrauch, daß die Kranken oder deren Freunde die Kräuter, welche die Aerzte nöthig hatten, herbeischafften; deshalb fragte sie, welche Kräuter er nöthig habe. ‚Einige Senfkörner habe ich nöthig', entgegnete er, und als das arme Mädchen eifrig versprach, von einer so gemeinen Arzneiwaare etwas zu bringen, fügte er hinzu: ‚Du mußt sie Dir in einem Hause geben lassen, wo weder ein Sohn noch ein Gatte, noch einer der Eltern, noch ein Sklave gestorben ist!' ‚Sehr wohl!' sagte

sie und ging fort, um sich die Senfkörner irgendwo zu erbitten, indem sie ihr todtes Kind mit sich trug. Die Leute sagten: ‚Hier ist Senfsaat, nimm davon!‘ aber, wenn sie fragte: ‚Ist auch in dem Hause meines Freundes ein Sohn, oder ein Gatte, oder Einer der Eltern, oder ein Sklave gestorben?‘ dann antworteten sie: ‚Frau, was redet Ihr da! Der Lebenden sind wenige, aber der Todten sind viele.‘ Sie ging dann in andere Häuser aber hier hieß es: ‚ich habe einen Sohn verloren‘, dort: ‚wir haben unsere Eltern verloren‘, oder: ‚ich habe meinen Sklaven verloren‘. Zuletzt, da sie nicht im Stande war, auch nur ein einziges Haus zu finden, wo Niemand gestorben war, **fing es an in ihrem Geist hell zu werden, und sich zur Entschlossenheit aufraffend,** ließ sie den Leichnam ihres Kindes in einem Walde zurück, begab sich wieder zu dem Buddha und beugte sich ehrerbietig vor ihm nieder. Er sprach zu ihr: ‚Hast du die Senfkörner?‘ ‚Mein Herr‘, erwiderte sie, ‚ich habe sie nicht; die Leute sagen mir, daß der Lebenden wenige sind, aber der Todten viele!‘ Darauf redete er zu ihr über jenen wesentlichen Theil seiner Lehre, die Unbeständigkeit aller Dinge, **bis ihre Zweifel hinweggeräumt waren, und sie, ihr Loos auf sich nehmend, seine Schülerin ward und den ersten Pfad** *) **betrat.**“

2. Salla-Sutta.

(Aus dem Sutta-Nipâta, Vers 574—593. Sacr. books of the East Vol. X, P. II, p. 106.)

Warum in dieser Welt wir Sterbliche leben, und was dies
Leben bedeute, so kurz, voll von Unruhe und Schmerz,
wissen wir nicht. Es findet ein Mittel, dem Tod zu entgehen,
Keiner, den die Geburt hat in das Leben geführt.
Sind uns die Haare ergraut, dann tritt die Stunde des Sterbens
an uns heran. So will's lebender Wesen Natur.
Wie die gereifte Frucht vom Baume jederzeit fallen
kann, so drohet der Tod Sterblichen seit der Geburt.
Wie von irdnem Geschirr, was der Töpfer gefertigt, ein Jedes
endlich zerbricht, so steht fest jedem Leben das Ziel.
Wen noch die Jugend erfreut, und wenn schon reif sind die Jahre, —
lebe er thöricht dahin, oder von Weisheit geführt, —
Alle verfallen des Todes Gewalt, dem Tod unterworfen
sind allesammt. Sie gehn hin zu der anderen Welt,
Da der Tod sie bewältigt. Es schützt den Sohn nicht der Vater,
noch aus der Blutsfreunde Kreis Einer zu retten vermag.
Sieh! während laut wehklagend zuschaut die Schaar der Verwandten,
führt von den Sterblichen bald diesen, bald jenen, der Tod
fort wie ein Rind zur Schlachtbank, als Herrscher der Welt. Darum
trauern

*) Die erste Stufe auf dem Wege zur Heiligkeit; vgl. Rhys Davids, Buddhism, S. 108; Oldenberg, Buddha, S. 326 Note 2; Kern-Jacobi, der Buddhismus, Bd. I S. 489.

Weise nicht, weil sie erkannt, dies sei des Daseins Gesetz.
Dessen Weg du nicht kennst, wenn er kommt nicht, noch wenn er fortgeht,
weil du kein Ende erblickst vor- oder rückwärts, um den
würdest vergebens du trauern. Nur, wenn das nützte, wär's
weise,
solches zu thun; ein Thor ist, wer sich zwecklos verletzt.
Nicht durch Weinen und Trauern erlangst du Frieden
der Seele,
du vermehrst nur den Schmerz, schaffst dir auch körperlich
Leid.
Mager wirst du und bleich, bringst selbst dich selber in Schaden,
eiteler Klagen Geschrei wecket den Todten nicht auf.
Wer nicht der Trauer entsagt, versinkt in die Tiefe des Schmerzes,
jammernd über den Tod faßt ihn gewaltig das Leid.
Blick auf die Scheidenden hin, es gehn die Menschen zum Lohne,
der ihren Thaten gebührt, wenn in des Todes Gewalt
sie sind gefallen, die hier schon angstvoll zitternden Wesen.
Was auch immer gedacht Einer sich hat, daß für ihn
berge der Zukunft Schooß, stets kommt es anders. So
vielfach
schlagen die Hoffnungen fehl. Das ist des Daseins
Gesetz.
Währt' auch hundert Jahre und länger das Leben, zuletzt doch
mußt du scheiden aus ihm und aus der Deinigen Kreis.
Achte darum das Wort der Heiligen, hemme die Klage,
schau auf den Todten und sprich: ‚nimmer mehr finde
ich den'!
Wie man ein brennendes Haus mit Wasser löscht, so vertreibt der
weise, verständige Mann, der unterrichtet und klug
ist, den entstandenen Gram schleunigst, einer Flocke von Wolle
gleich, vom Winde gejagt. Wer nach dem eigenen Glück
strebt, der ziehe heraus den Pfeil der Klage und Trauer
aus dem wunden Gemüth. Hat er entfernt diesen Pfeil,
ist er von Nichts abhängig, dann wird er Ruhe des Geistes
finden und selig sein, weil er den Kummer besiegt.

3. **Dhammapada**, Vers:

188. Mancherlei Zufluchtsorte die Menschen
suchen von Angst getrieben wohl auf,
fliehn in den Wald, auf Berge, von heil'gen
Hainen und Bäumen hoffen sie Schutz.

189. Doch da ist sichrer Schutz nicht zu finden,
Das ist der beste Zufluchtsort nicht.
Dorthin gelangen bringet dem Menschen
nicht die ersehnte Freiheit vom Leid.

190. Wer zu dem Buddha, zu dem Gesetze *),
zu dem Vereine **) sich hingewandt
als seiner Zuflucht, und mit Verständniß
vierfache heil'ge Wahrheit erfaßt:

191. Dasein des Leides, dessen Entstehung,
wie's zu vernichten, endlich die acht
Theile des edlen Pfads, der uns dahin
führt, wo das Leid zur Stillung gelangt;

192. der hat die sich're Stätte gefunden,
bessere Zuflucht nirgends besteht:
wer sich an diese Stätte gewendet,
der wird von allem Leide befreit.

276. Selbst müßt ihr euch anstrengen, als Lehrer
dienen euch die Tathâgata nur.
Wer deren Weg nachdenklichen Sinn's geht,
wird von des Mâra Knechtschaft befreit.

277. ‚Alles Entstandne eilt dem Verfall zu';
wer dieses sieht und deutlich erkennt,
der trägt sein Leid geduldig, und wird zur
Reinheit auf diesem Wege geführt.

278. ‚Kummererfüllt ist alles Entstandne';
wer dieses sieht und deutlich erkennt,
der trägt sein Leid geduldig, und wird zur
Reinheit auf diesem Wege geführt.

279. ‚Alle Gestalten sind ohne Wesens-
kern'; ***) wer dies sieht und deutlich erkennt,
der trägt sein Leid geduldig, und wird zur
Reinheit auf diesem Wege geführt

367. Wer nicht sein Herz an dieser Welt Dinge
hänget, die Form und Name nur sind;
wer sich nicht grämet über Vergangnes,
der wird mit Recht ein Bhikshu genannt.

368. Wer stets mit Güte handelt, da Ruhe
er aus der Lehre Buddhas gewann,
kommt zu dem Ort des ewigen Friedens,
selig, befreit von jeder Begier.

386. Reich an Gedanken, tadellos, ruhig,
treu seiner Pflicht, von Leidenschaft frei:
wer so das höchste Endziel erreicht hat,
Brâhmana wird mit Recht der genannt.

*) Der Lehre des Buddha, dharma.
**) Der Ordensbrüder, sangha.
***) In den Versen 277, 278, 279 sind die drei characteristischen Eigenschaften der objectiven Welt namhaft gemacht, nämlich: anitya, dukha, anâtma.

4. Mahâparinibbâna-Sutta VI, 15—21.

(Sacred books of the East, Vol. XI, p. 116—121.)

»Als der Bhagavâ starb, da sprach in dem Augenblicke seines Hinscheidens aus dem Dasein Brahmâ-Sahampati*) folgende Strophe:

‚Die Wesen alle, die lebend'gen werden einst
ablegen ihre mannigfalt'ge Form, worin
des Stoffs und Geistes Eigenschaften sind vereint,
und die im Himmel oder auf der Erde sie
mit flücht'ger Individualität umgiebt.
Gleichwie sogar der Lehrer, der ein Solcher war,
der ohne Gleichen dastand in der Menschheit Kreis,
als ein Nachfolger der Propheten alter Zeit,
durch Weisheit mächtig, voll von der Erkenntniß Licht, —
dem Tod erlag!'

Als der Bhagavâ starb, da sprach in dem Augenblicke seines Scheidens aus dem Dasein Sakka, der König der Götter**) folgende Strophe:

‚Wie schwindet alles hin, was Theil' und Kräfte hat;
im Wachsthum und Verfall zeigt sich sein Wesen uns,
gebildet wird es erst, dann wieder aufgelöst;
Wohl ihm, wenn es zum Stand der Ruhe ist gelangt.'

Als der Bhagavâ starb, da sprach in dem Augenblicke seines Hinscheidens aus dem Dasein der ehrwürdige Anuruddha folgende Strophe:

‚Seht, wie jener, den kein Mangel drückte, der Begier erregt,
er, der zu Nirvâna's friedereichem Stande war gelangt,
wie der große Weise seines Daseins Spanne durchgelebt:
da erregte nicht mit schwerem Athem Kampf sein standhaft Herz.
Unerschütterten Gemüthes, von Entschlossenheit erfüllt,
siegt' er, ruhig triumphirend, über herbe Todespein.
Wie das helle Licht der Flamme hinstirbt, ebenso erschien
seine endliche Befreiung aus des Lebens Banden uns.'

Als der Bhagavâ starb, da sprach in dem Augenblick seines Hinscheidens aus dem Dasein der ehrwürdige Ananda folgende Strophe:

‚Da ergriff Angst mich,
sträubte mein Haar sich,
als der mit jeglicher Anmuth begabte,
als der erhabene Buddha entschlief!'

Als der Bhagavâ starb, da streckten von denjenigen Brüdern, welche von den Leidenschaften noch nicht frei waren, einige ihre Arme aus

*) d. i. der persönliche Brahmâ des Vedânta. Im Buddhismus steht derselbe an der Spitze aller Wesen, welche die Himmelsetagen von der 8. aufwärts über dem Reiche des Mâra bewohnen, wo es keine sinnliche Lustempfindung mehr giebt. Die Bedeutung des Beinamens Sahampati ist unsicher.

**) d. i. Indra der König der 33 altvedischen Götter, welche den zweiten Himmel auf dem Gipfel des Welt-Mittelpunkt-Berges Meru oder Sumeru bewohnen.

und weinten, andere warfen sich der Länge nach zu Boden und wälzten sich vor Angst hin und her bei dem Gedanken: ‚Allzufrüh ist der Bhagavâ gestorben, allzufrüh ist der Sugata*) aus dem Dasein geschieden, allzufrüh ist das Licht der Welt erloschen!‘

Diejenigen Brüder aber, welche von den Leidenschaften frei waren (die Arahat), ertrugen ihren Gram gesammelt und gefaßt bei dem Gedanken: ‚unbeständig sind alle zusammengesetzten Dinge. Wie wäre es möglich, daß sie sich nicht auflösen sollten?‘

Sodann ermahnte der ehrwürdige Anuruddha die Brüder und sprach: ‚Genug meine Brüder! Weint nicht und klagt auch nicht! Hat uns der Bhagavâ dies nicht früher erklärt, daß die eigenste Natur aller Dinge, die uns nahe und theuer sind, es mit sich bringt, daß wir von ihnen scheiden, sie verlassen, uns von ihnen trennen müssen? Wie könnte denn, Brüder, dies möglich sein, — da doch ein jedes Ding, was geboren, ins Dasein gebracht und organisirt ist, in sich die ihm eingepflanzte Nothwendigkeit der Auflösung enthält, — wie könnte denn dies möglich sein, daß solch ein Wesen sich nicht auflöst? Kein solcher Sachverhalt kann existiren! Sogar die Geister, Brüder, werden uns Vorwürfe machen.‘

‚Aber an welche Art von Geistern denkt der Herr, der ehrwürdige Anuruddha?‘

‚Es giebt Geister, Bruder Ananda, in der Höhe des Luftraumes, aber von weltlichem Sinn, welche ihr Haar auflösen und weinen, ihre Arme ausstrecken und weinen, sich zu Boden werfen und aus Angst hin- und herwälzen bei dem Gedanken: zu früh ist der Bhagavâ gestorben, zu früh ist der Sugata dahingeschieden, zu früh ist das Licht der Welt erloschen!‘

‚Auch auf der Erde giebt es Geister, Amanda, von weltlichem Sinn, welche ihr Haar raufen und weinen ꝛc. [wie vorhin bis: der Welt erloschen!‘]

‚Aber die Geister, welche frei von Leidenschaft sind, ertragen es ruhig und mit Selbstbeherrschung, eingedenk des Spruches, welcher anfängt: unbeständig sind in der That alle zusammengesetzten Dinge! Wie wäre es denn möglich, daß ein solches Wesen sich nicht auflösen sollte?‘«

Ebenso klar wie einfach hat Açvagosha, einer der buddhistischen Patriarchen Vorderindiens, welcher wahrscheinlich im ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung lebte, den Sinn des buddhistischen Pessimismus in zweien dem Buddha als Schluß einer Rede an die Licchavi in Vaiçali in den Mund gelegten Versen ausgesprochen. Nach S. Beals englischer Uebersetzung der chinesischen Version seiner ‚poetischen Erzählung vom Leben und Wirken des Buddha‘ (Buddhacarita-kavya, chinesisch: Fo-sho-hing-tsan-king, v. 1827, 1828; Sacred books of the East, Vol. XIX, p. 265) lauten jene Verse:

*) der Glückliche, eine Bezeichnung des Buddha.

„Schwer lasten auf der Welt die Leiden, welche
Geburt und Alter, Tod und Krankheit bringen.
Wer deren Zahl die Leidenschaft hinzufügt,
verstärkt die Schar der Feinde, die ihn drängen.
Vielmehr, da wir die Welt bedrückt von Plagen
in Menge sehen, sollte in uns wachsen
das Mitleid, und wir unermüdlich Hülfe
dem stets erneuten Schmerz entgegenstellen."

So lange wie der Mensch glaubt, der Zweck des Lebens bestehe darin, daß der Lebende sich glücklich fühle, ein normaler Lebenslauf müsse ihm also die Möglichkeit gewähren, stets auf die eine oder die andere Weise Lust und Freude zu empfinden, seinen Bedürfnissen müsse stets Befriedigung, seinen Wünschen und Hoffnungen stets Erfüllung zu Theil werden, Krankheit und Leid jeder Art dagegen fern bleiben; so lange er meint, jede Unterbrechung eines solchen Zustandes sei eine Ausnahme von der Regel, und es liege darin, wenn sie ihn in empfindlicher Weise ohne eigenes Verschulden treffe, ein besonderes Unglück, eine Ungerechtigkeit des Schicksals, eine Zurücksetzung und specielle Mißhandlung gerade seiner Person durch dasselbe: — so lange wird er keine Gemüthsruhe finden und schließlich in Weltschmerz und Verzweiflung verfallen. Dem tritt die erste der vier großen Wahrheiten mit dem Hinweis darauf entgegen, daß vielmehr erfahrungsmäßig die Empfindung von Schmerz, Entbehrung, Mißvergnügen, Unbehagen, Täuschung, kurz des Unglücklichseins zum normalen Lebenslauf, zum stets und überall gegebenen Inhalt jedes Lebens gehöre. Die Einsicht, daß die Sache sich wirklich so verhält, führt nicht zum Trübsinn, denn der Gedenkvers:

Solamen miseris socios habuisse malorum,

erweis't sich um so zutreffender, je umfassender und nothwendiger die Sozietät der Unglücklichen ist. Vielmehr ist eine solche Umkehr der Lebensansicht der erste Schritt, um sich gegen die unabwendbaren Leiden und Schicksalsschläge aufrecht zu erhalten. Als den zweiten Schritt bezeichnen die beiden mittleren der vier großen Wahrheiten die Erkenntniß, daß die Begierde, — der „Durst" — nach Leben und Lebensgenuß der Urquell aller Leiden sei, deren Vernichtung also das Mittel sich von diesen zu befreien. Damit ist nicht blos, und nicht einmal hauptsächlich, der natürliche Causalzusammenhang gemeint, welcher erfahrungsmäßig zwischen vielen Leiden und einer voraufgegangenen Jagd nach Lebensgenuß besteht, sondern (wie schon oben bei der Erwähnung der Wiedergeburtslehre angedeutet worden) ein metaphysisches Gesetz oder eine metaphysische Kraft, welche den Durst nach Lebensgenuß zur Entstehungsursache des Lebens überhaupt, mithin auch aller Leiden macht, welche dasselbe mit sich führt. Von diesem „Durst" heißt es im XXIVten Kapitel des Dhammapada, Vers

334. Rankender Pflanze gleich wächst Gedankenlosen der Durst, wie Affen im Wald

suchen nach Frucht, so treibt die Begier sie,
Leben an Leben endlos zu reih'n.

335. Wer in der Welt erliegt diesem Durst, dem
grimmigen, gifterfüllten, um den
mehrt sich der Leiden drängende Schar, wie
wuchernd verzweigtes Bîrana-Gras.*)

336. Wer diesen Durst bewältigt, der brennt und
schwer nur besiegt wird hier in der Welt,
nicht mehr berührt den Leid, wie das Wasser
niemals ein Blatt des Lotus benetzt.

337. Heilsamen Rathschlag biet' ich euch Allen
den hier Vereinten**): grabt nach des Dursts
Wurzel, als wär' sie herrlichen Duftes
voll wie Uçîra Bîrana's Stamm;
dann wird auch Mâras Macht nicht mehr beugen
gleich wie der Strom das schwankende Rohr.

338. Wie der gefällte Baum in der Wurzel
fortlebt und ihr von neuem entsprießt,***)
so auch des Lebens Leid euch zurückkehrt,
hegt ihr des Durstes nährenden Quell.

339. Mannigfach sind die Wege der Lust; wen
sie zu betreten, heftiger Durst reizt,
irregeführt durch Leidenschaft treibt der
ziellos auf deren Wogen dahin.

340. Ueberall fließen Bäche der Lust und
überall rankt der Leidenschaft Kraut.
Seht ihr das Schlingkraut sprießen: die Wurzel
trefft mit der Einsicht schneidendem Stahl.

341. Wem nach Genuß des Lebens der Sinn steht,
findet ein Maaß der Wünsche nicht mehr;
endlos nach Lustbefriedigung jagend,
führt ihn der Tod zu neuer Geburt.

342. Treibt sie der Durst, dann rennen umher die
Menschen, wie Hasen schlingenumschnürt.
Fesseln und Bande halten sie fest und
ziehen sie stets zum Leide zurück.

345. Weise, sie wissen, daß nicht der stärksten
Fesseln aus Hanf und Eisen bestehn.

---

*) Andropogon muricatus, ein ausdauerndes Gras auf der Küste Coromandel und in Bengalen, dessen dünne vielfach verästelte Wurzel (Uçîra im Vers 337) ein sehr kräftig und angenehm riechendes ätherisches Oel enthält.

**) Das XXIV. Kapitel des Dhammapada ist wohl als eine Rede des Buddha vor einer Versammlung von Ordensbrüdern und Laien aufzufassen.

***) Vgl. d. S. 44. 45 angeführte Stelle der Brihadaranyka-Upanishad.

Weit fester bindet Sorge um Ringe,
kostbare Steine, Kinder und Weib.

346. Dehnbar sind starke Fesseln, doch schwer zu
lösen und niederziehend. Die Welt
flicht, wer sie endlich bricht; ohne Sorge
läßt er Begier und Freude zurück.

347. Wie an den selbstgewobenen Fäden
abwärts die Spinne, läuft mit dem Strom
seiner Begier der Leidenschaft Sklave,
bis er, zu bess'rer Einsicht gelangt,
endlich das Netz zerreißt, und die Welt mit
Schätzen und Sorgen hinter sich läßt.

348. Wenn du zum Jenseits strebst, so gieb auf, was
vor dir, zur Seite, hinter dir liegt.
Nur des Gemüths vollkommene Entlastung
wehret der Wiederkehr nach dem Tod.

349. Zweifelumringt und leidenschaftsvoll wer
sucht, was der Lust Befriedigung bringt,
heißer wird dem der Durst, immer heißer;
fester und fester schürt er sich ein.

350. Wen es erfreut, die Zweifel zu lösen,
Trauriges schau'n gedankenvoll macht,
Der wird des Mâra Fesseln entfliehen,
ja! sie zerbrechen vor seiner Kraft.

351. Wer der Vollendung Höhe erreicht hat,
nicht mehr erbebt, durstfrei, sündenlos:*)
der hat des Lebens Dornen zerbrochen,
wohnt in dem letzten leiblichen Haus.

354. Köstlichste Gabe ist des Gesetzes
Gabe,**) in ihm das edelste Süß;
sein ist die höchste Freude, des Durstes
Tilgung bewältigt jegliches Leid.

Die vierte der großen Wahrheiten endlich beantwortet die Frage, auf welche Weise es dem Menschen möglich sei, in sich den Durst nach Leben und Lebensgenuß zu vernichten, und damit zur Befreiung von allem Leide, zur Erlösung von der Wiedergeburt zu gelangen. Bis dahin hatte den Asketen neben der intuitiven Erkenntniß des Brahman oder Paramâtman die Ertödtung der Sinnlichkeit bei lebendigem Leibe durch körperliche Selbstpeinigung als das Mittel zur Erlösung aus dem individuellen Dasein gegolten. Darin, daß der Buddha dieses

*) Die Sündlosigkeit besteht nach buddhistischen Begriffen eben darin, daß die Aussicht auf Lebensgenuß irgend welcher Art nicht mehr als Motiv auf den Willen zu wirken vermag.

**) Dhammadâna, d. h. die Mittheilung der Lehre des Buddha.

Mittel verwarf, und an seine Stelle den ‚achtfachen edlen Pfad' setzte, lag das Princip für eine gründliche Reform des damaligen indischen Asketenlebens. Wir lesen im Mahâparinibbâna-Sutta V, 52—69, daß der Buddha noch auf seinem Sterbelager von einem Mendikanten Subhadda aufgesucht und um Belehrung darüber gebeten ward, ob sechs berühmte Lehrer alle, ihrer Versicherung gemäß, das Wesen der Dinge völlig erkannt hätten, oder nicht, oder ob unter ihnen einige seien, die es erkannt hätten, und andere, die es nicht erkannt hätten? „Genug, Subhadda," erwiderte ihm der Buddha, „laß diese Frage auf sich beruhen. Die Wahrheit will ich dir lehren, höre wohl auf dieselbe, und leihe mir aufmerksam dein Ohr. Welches die Lehre und Disciplin auch sein mag, Subhadda, worin der edle achtfache Pfad nicht zu finden ist, darin wird auch kein Mann von wahrer Heiligkeit (Samano) des ersten, zweiten, dritten oder vierten Grades*) gefunden. Und welche die Lehre und Disciplin auch sein mag, Subhadda, worin der edle achtfache Pfad sich findet, darin wird auch der Mann von wahrer Heiligkeit des ersten, zweiten, dritten und vierten Grades gefunden. In dieser Lehre und Disciplin nun, Subhadda, wird der edle achtfache Pfad gefunden, und in ihr allein auch der Mann von wahrer Heiligkeit. Leer sind die Systeme der anderen Lehrer, leer von wahrhaft Heiligen. Und in dieser Einen nur, Subhadda, mögen die Brüder den Lebensweg gehen, welcher der rechte ist, so daß die Welt nicht von Arahat entblößt wird.

Nur neun und zwanzig war ich, Subhadda, als ich
der Welt entsagte, um dem Guten nachzugehn.
Durch ein und fünfzig Jahre, seit ich fortzog, war
ich dann ein Pilger, Subhadda, im weiten Reich
der Tugend und der Wahrheit; denn, wer dies verläßt,
begegnet keinem echten Heil'gen irgendwo.

Keinem, weder vom ersten, noch vom zweiten, noch vom dritten, noch vom vierten Grade. Leer sind die Systeme der anderen Lehrer, leer von wahrhaft Heiligen. Nur in diesem Einen, Subhadda, mögen die Brüder ein vollkommenes Leben führen, so daß die Welt nicht von solchen entblößt werde, welche die höchste Frucht erlangt haben." Aus dieser Stelle ergiebt sich klar und deutlich, daß nach der eigenen Auffassung des Buddha in dem achtfachen edlen Pfade der Schwerpunkt seiner Lehre lag. Rhys Davids nennt ihn deshalb (Sacred books of the East, Vol. XI, p. 143) mit Recht die wesentlichste Lehre und den eigentlichen Kern des Buddhismus. Eine genauere Erläuterung der einzelnen acht Glieder und ihrer Benennungen (siehe oben S. 37. 38) mit

*) Nämlich: Çrotâpanna, ‚der in den Strom gelangt ist', 2. Sakridâgâmin' ‚der, welcher noch einmal zurückkehrt', 3. Anâgâmin, ‚der, welcher nicht mehr zurückkehrt', und 4. Arahat, ‚der Ehrwürdige, Vollkommene'. Siehe Max Müllers Anmerkung zu Vers 178 des Dhammapada (Sacred books of the East, Vol. X Part. I, p. 48; Rhys Davids, Buddhism, p. 108; Oldenberg, Buddha, S. 326 Note 2; Kern-Jacoby, der Buddhismus I S. 489; Lefmann, Lalita Vistara S. 58.

Hülfe alles Materials, welches etwa dafür aus den kanonischen Büchern des südlichen Buddhismus (den drei Pitaka) zu gewinnen sein möchte, ist meines Wissens bisher nicht gegeben oder zu geben versucht worden. Die oben nach Rhys Davids in Parentheſe beigefügten kurzen Erläuterungen werden indessen von diesem Gelehrten (S. B. E l. c.) als authorised interpretation bezeichnet. So viel ist klar, daß gegenüber der Askeſe durch körperliche Selbstpeinigung der achtfache edle Pfad die Bedeutung einer geistigen — sowohl moralischen wie intellectuellen — Selbsterziehung hat; mit andern Worten der Buddha war zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Erlösung von der Wiedergeburt, — oder aus dem Kerker des individuellen Daseins — nicht durch Abstumpfung des Gefühls für körperlichen Schmerz (Ertödtung der Sinnlichkeit), sondern durch Erringung völliger Gemüthsruhe und Selbstbeherrschung dem ganzen Inhalte des Lebens gegenüber zu erstreben sei. **Das aber war ein so großer Fortschritt auf dem Gebiete ethisch-metaphysischer Erkenntniß, wie er schwerlich sonst irgendwo auf Erden früher oder später gemacht worden ist.***)

Im Verein mit solchen Asketen, die seinen neugewonnenen Ansichten beistimmten, begründete der Buddha eine Ordensbrüderschaft (sangha) zu dem Zwecke, daß jeder Ordensbruder dem anderen, und die Versammlungen aller in bestimmten Bezirken sich aufhaltender Ordensbrüder dem Einzelnen, als freiwillig gewähltes und fortdauernd freiwillig gebrauchtes Hülfsmittel für seine Selbsterziehung dienen sollten.**) In diesem Verein bildeten sich nach und nach bestimmt formulirte, im Gedächtniß bewahrte und mündlich überlieferte Lebensregeln aus. Wer in den Orden aufgenommen werden wollte, mußte geloben: daß er kein lebendes Wesen tödten, nicht stehlen, sich des geschlechtlichen Umganges enthalten, nicht lügen, keine berauschenden Getränke genießen, nicht zu ungehöriger Zeit (d. h. nach Mittag) essen, nicht an Tanz, Gesang, Musik und (auch nicht als Zuschauer) an Schauspielen theilnehmen, keine Kränze, Wohlgerüche, Zierrathen und

*) Dies wird gänzlich verkannt, wenn man — wie nicht selten geschieht — die Jaina als eine den Buddhisten nahe verwandte Sekte bezeichnet.

**) Vgl. Rhys Davids Buddhism S. 168: „Niemals ist von den buddhistischen Mönchen oder Nonnen ein Gelübde des Gehorsams geleistet worden; darin zeigt sich ein fundamentaler Unterschied zwischen ihnen und den Mitglieder der religiösen Orden des Abendlandes. Selbstzucht des eignen Geistes, nicht Ertödtung desselben, war das dem buddhistischen Asketen von dem Begründer seines Ordens vorgesteckte Ziel. Jeder soll sich selbst durch eigene Kraft besiegen; die Beobachtung keiner Ceremonie, das Glauben an kein Dogma, wird dem zu statten kommen, dem es nicht gelingt, die vollständige Herrschaft über sich selbst zu erringen. Aeußere Achtungs- und Höflichkeitsbeweise gegen seine Oberen werden von dem Novizen verlangt; aber sein eigenes Heil und seine Brauchbarkeit zum Lehrer hängen von seiner Selbsterziehung ab. Nicht seinem Bruder soll er gehorchen, sondern der Wahrheit (dem Dhamma). Sein Vorgesetzter hat keine übernatürliche Gabe der Weisheit oder Vollmacht zur Sündenvergebung; in dem Asketen selbst liegt der Grund dafür, ob er stehen wird oder fallen."

Putzsachen gebrauchen, nicht auf hohen oder breiten Betten*) schlafen, und kein Gold oder Silber annehmen wolle (Mahâvagga I, 56). Es stand ihm jedoch jederzeit frei, sich dieses Gelübdes dadurch wieder zu entledigen, daß er seinen Austritt aus dem Orden ausdrücklich erklärte. Alle vierzehn Tage wurde in einer Versammlung des Sangha jedes Districts eine Liste der verbotenen Handlungen (Prâtimokſha, im Pali: Pâtimokkha) feierlich vorgetragen, und am Schlusse eines jeden ihrer sieben Abschnitte gefragt, ob die Anwesenden sich darin rein wüßten? Das Stillschweigen hierauf galt als Bejahung. Man nannte das die Uposatha-Feier (Mahâvagga II, 3). Niemand soll den Vortrag des Pâtimokkha anhören, welcher eine Uebertretung begangen hat. Einem solchen soll durch Beschluß des Sangha das Pâtimokkha untersagt werden, so daß es in seiner Gegenwart nicht vorgetragen werden darf. (Cullavagga IX, 2). Wenn ein Ordensbruder am Uposatha-Tage sich einer Uebertretung bewußt ist, soll er sie einem Anderen förmlich bekennen, und von diesem die Mahnung empfangen, künftig dieselbe zu vermeiden. Ist er im Zweifel, ob er eine Uebertretung begangen habe, so soll er Genugthuung für den Fall versprechen, daß er sich hievon überzeugen sollte. Erinnert sich ein Bruder einer Uebertretung, während das Pâtimokkha vorgetragen wird, so soll er seinem Nachbarn Genugthuung versprechen, sobald die Feier beendet sein werde. Ebenso wenn ihm während der Feier Zweifel entstehen, ob er einer Uebertretung schuldig sei (Mahâvagga II, 27,1–5). Niemand darf einen Anderen eines Fehltritts beschuldigen, ohne ihn vorher um seine Erlaubniß gebeten zu haben; doch soll er auch nach erhaltener Erlaubniß beachten, mit wem er es zu thun hat. Ohne Grund soll niemand einen Anderen um solche Erlaubniß bitten (Ebendaselbst 16,1–3). Ein Bhikſhu, welcher es unternimmt, einen Anderen zu warnen, soll erwägen, ob er fünf Eigenschaften besitze: ob er in seinem körperlichen Benehmen rein sei, ob er hinsichtlich seiner Rede rein sei, ob er gegen andere Bhikſhu stets wohlwollend gesinnt und ohne Zorn sei, ob er mit den überlieferten Wahrheiten wohl vertraut sei, und ob er mit den beiden Pâtimokkha**) wohl vertraut sei. Ein Solcher soll, bevor er seine Absicht ausführt, fünf Eigenschaften in sich hervorrufen: daß er zur rechten Zeit, mit Wahrheit, sanftmüthig, zweckmäßig und gütig reden wolle. Durch den Hinweis darauf, daß diese Eigenschaften bei der Warnung vorhanden oder nicht vorhanden gewesen seien, werden der Warnende und der Gewarnte vor Reue bewahrt, bezw. dazu veranlaßt, oder zur Reue veranlaßt, bezw. davor bewahrt. Wer einen Anderen warnen will, soll sich fünf Dinge vergegenwärtigen: Barmherzigkeit, Streben nach dem Wohl Anderer, Mitleid, das Aufgeben von Uebertretungen und die Unterwerfung unter das Vinaya (die Disciplin). Wer gewarnt wird,

*) d. h. wohl Bettgestellen, die mit Dingen bedeckt sind, welche das Lager weich machen oder verzieren; Mahâvagga V, 10, 3. 4.

**) d. h. wohl dem alten Text und dem Commentar dazu; Sacred books of the East, Vol. XIII, p. XVIII.

soll sich fest erhalten in der Wahrheit und in Freiheit von Zorn (Cullavagga IX, 5). Während der tropischen Regenzeit sollen die Ordensbrüder drei Monate lang an einem und demselben Orte, den jeder nach Belieben sich wählen mag, verweilen, was ‚Vassa halten' genannt wird (Mahâvagga III). Am Schlusse dieser Zeit findet die Pavâranâfeier statt, welche darin besteht, daß alle Bhikshu, die an demselben Orte Vassa gehalten haben, in versammeltem Sangha einzeln der Reihe nach vom Aeltesten bis zum Jüngsten an alle Uebrigen dreimal die Bitte richten, ihnen die Uebertretungen mitzutheilen, deren sie (wie die Anderen gesehen oder gehört haben oder vermuthen möchten) sich schuldig gemacht hätten mit dem Versprechen der Sühne, wenn sie den Fehler erkännten (Mahâvagga IV, 1,13. 14). Niemand darf Pavâranâ halten, welcher einer Uebertretung schuldig ist. Einem Solchen soll, nachdem er es gestattet hat, seine Uebertretung vorgehalten werden. Weigert er sich, dies zu gestatten, so soll gegen sein Pavâranâ Einspruch erfolgen. Ohne Grund darf kein Einspruch geschehen, auch ist nach der Pavâranâ-Erklärung keiner mehr zulässig, sondern nur bevor diese Erklärung vollständig abgegeben ist. Wenn der Einspruch von jemand erhoben wird, welcher nicht in moralischer und intellectueller Beziehung tadelfrei ist, so sollen die übrigen Bhikshu ihn durch Abmahnung vom Streit zur Ruhe bringen. Ist aber der Einspruch-erhebende tadellos, dann sollen die Anderen von ihm genaue Auskunft über die Quellen seines Wissens und den Gegenstand des Vorwurfs verlangen, und je nach dem Ergebniß denjenigen, gegen welchen der Vorwurf gerichtet ist, für unschuldig oder schuldig erklären. Wegen grundloser Anklage wird je nach der Schwere derselben gegen den Ankläger entsprechend verfahren; ebenso bei begründeter Anklage gegen den Beschuldigten, und dann wird Pavâranâ gehalten. (Ebendaselbst 16,1–18). Gegen einen wohlunterrichteten, verständigen, bescheidenen, gewissenhaften, um seine Selbsterziehung besorgten Bhikshu soll der Sangha Bedenken tragen, wegen einer von ihm als Uebertretung nicht anerkannten Handlung die Austreibung*) zu beschließen. Wenn eine Versammlung von wohlunterrichteten ꝛc. Bhikshu eine Handlung für eine Uebertretung erklärt, so soll der, welcher sie begangen hat, bereit sein, sie als solche anzuerkennen und dafür genug zu thun. Beides um Spaltung im Sangha zu verhüten (Mahâvagga X, 1,6. 8). Vier Vergehen haben die Ausstoßung aus dem Orden zu Folge: 1. Unkeuschheit, 2. Diebstahl, 3. Tödtung eines Menschen oder Veranlassung seines Todes, 4. die Behauptung, übernatürliche Einsichten oder Fähigkeiten zu besitzen (Pâtimokkha, Pârâjikâ-Dhamma, Sacred books of the East, Vol. XIII, p. 3—5; Mahâvagga I, 78, ebendaselbst p. 235). Für mindere Uebertretungen giebt es verschiedene Disciplinarstrafen oder Bußen, welche um so länger dauern, je länger das Eingeständniß einer begangenen Uebertretung verzögert wird. So z. B. kann das

*) das Ukkhepaniya-Kamma nach Cullavagga I, 25—30.

Tajjanya-Kamma (der Act des Tadels) nach voraufgegangener Warnung, Erinnerung und Anklage durch Beschluß des Sangha verhängt werden: wenn ein Bhikshu streit- und zanksüchtig, eitlem Geschwätz ergeben, und geneigt ist, im Sangha Fragen darüber, was gesetzlich sei, anzuregen; — wenn er dumm, einfältig, voll von Fehlern und ohne Verdienst ist; wenn er in Laiengesellschaft und unerlaubter Verbindung mit der Welt lebt; — wenn sein Betragen mit Bezug auf Uebertretung mangelhaft ist; — wenn seine Ansichten mit Bezug auf wesentliche Glaubensfragen mangelhaft sind; — wenn er den Buddha, — den Dhamma, — den Sangha durch Reden verunehrt; — und wenn der Sangha ihn wegen dieser dreimal drei Dinge im Verdacht hat. Der Bhikshu, gegen welchen das Tajjanya-Kamma verhängt worden ist, darf nicht die Upasampada*)-Ordination vollziehen, — nicht Nissaya**) geben, — keinen Samanera***) annehmen, — das Amt eines Ermahners des Bhikshuni (Nonnen) nicht annehmen, — und wenn er es angenommen hatte, es nicht mehr ausüben, — die Uebertretung nicht begehen, wegen welcher das Tajjanya-Kamma gegen ihn verhängt worden, — noch auch eine ähnliche Uebertretung, — oder eine schlimmere, — nicht das gegen ihn eingeleitete Verfahren tadeln, — noch auch die Bhikshu, welche es eingeleitet haben, — keinen Einspruch gegen die Theilnahme eines regulären†) Bhikshu an der Uposatha- oder der Pavâranâ-Feier erheben, jüngeren Bhikshu nicht Befehle geben††), — keinen andern Bhikshu um die Erlaubniß bitten ihn zu tadeln, — keinen anderen Bhikshu warnen (vor einer Uebertretung, die er im Begriff ist, zu begehen), — keinen andern Bhikshu auffordern, sich zu besinnen (ob er eine Uebertretung begangen habe oder nicht,) — sich nicht den Bhikshu zugesellen. Das gegen einen Bhikshu verhängte Tajjanya-Kamma darf nicht zurückgenommen werden, wenn derselbe eines dieser achtzehn Verbote übertritt. Dagegen ist es zurückzunehmen, wenn er dieselben beobachtet und um Aufhebung der Maaßregel bittet. Junge Bhikshu sollen sich als Schüler (saddhivihârika) einen älteren, schon seit mindestens zehn Jahren ordinirten Bhikshu zum Lehrer (upajjhâya) wählen, was Nissaya nehmen und geben heißt. Zu den Pflichten eines Saddhivihârika gegen seinen Upajjhâya gehört u. a., daß er ihn beim Reden nicht unterbreche, wohl aber, wenn der Lehrer das liebt, ihn durch Aufwerfung von Fragen Anregung zum Reden gebe, daß er ihn von Handlungen abhalte, die möglicher Weise Anstoß erregen könnten, daß er den Mißvergnügten besänftige, seine Zweifel löse, seine etwaige Hinneigung zu falschen Lehren bekämpfe, event. gewisse Disciplinen des Sangha gegen ihn, sowie demnächst seine

*) die definitive Aufnahme eines Novizen in den Orden.

**) das Verhältniß zu einem jüngeren Ordensbruder als dessen Lehrer.

***) Novizen.

†) d. h. eines Solchen, welcher keiner Censur unterliegt.

††) ihnen das Ueberschreiten der Grenzen des Sangha-Bezirks untersagen, oder sie vor die Aelteren laden.

Rehabilitation herbeiführe, von anderen Disciplinen den Sangha abzuhalten, oder ihn zu deren Widerruf zu bestimmen suche, den Lehrer endlich in Krankheitsfällen pflege. Seinerseits soll der Upajjhâya den Saddhivihârika belehren, befragen, ermahnen, unterrichten und sich übrigens gegen denselben ebenso verhalten, wie dieser nach dem vorhin Gesagten gegen ihn, mit Ausnahme der Anregung zum Reden durch aufgeworfene Fragen. Ein Saddhivihârika, welcher es seinem Upajjhâya gegenüber an Liebe, Zuneigung, Scham, Ehrfurcht oder Ergebenheit fehlen läßt, soll entlassen werden, aber Verzeihung erhalten, wenn er darum bittet (Mahâvagga I, 25. 26. 27). Ein Bhikshu darf nicht die Ordination ertheilen, nicht Nissaya geben, keine Novizen aufnehmen, wenn er nicht in moralischer Handlungsweise in Selbstconcentration, in Weisheit, in Befreiung, in der Erkenntniß der Letzteren und Einsicht in dieselbe vollkommen ist; — wenn er Anderen nicht zu diesen Vollkommenheiten verhelfen kann; — wenn er ungläubig, schamlos, ohne Scheu vor Sünde, träge, vergeßlich ist; — wenn er die Moralgesetze, die Regeln des guten Betragens verletzt, sich der Ketzerei schuldig macht, unwissend oder thöricht ist; — wenn er einen kranken Saddhivihârika nicht zu pflegen oder ihm Pflege zu verschaffen vermag, wenn er denselben bei entstehender Unzufriedenheit mit dem religiösen Leben nicht zu beruhigen vermag, wenn er in dessen Gemüth entstandene Gewissenszweifel nicht dem Dhamma gemäß zu erledigen vermag, wenn er nicht weiß, was ein Fehltritt, oder wie ein solcher gut zu machen ist; — wenn er einen Saddhivihârika nicht in den Vorschriften guten Betragens und in den Elementen der Moralität zu erziehen, ihn im Dhamma und Vinaya (der Wahrheit und der Zucht) nicht zu unterrichten, etwa aufkommende falsche Lehren nicht dem Dhamma gemäß zu bekämpfen, oder durch einen Anderen bekämpfen zu lassen versteht; wenn er nicht weiß, was ein Fehltritt oder kein Fehltritt ist, was ein leichter und was ein schwerer Fehltritt ist, wenn ihm die beiden Pâtimokkha nicht vollständig bekannt sind in allen ihren Haupt- und Unterabtheilungen und den bezüglichen Regeln; — wenn er nicht seit zehn Jahren ordinirt ist (Mahâvagga I, 36,2–17).

Das Ideal eines Muni (vollkommenen Weisen), welches die neue Askese zu verwirklichen suchte, ist in manchen poetischen Sutta geschildert, von welchen das zum Sutta-Nipâta (Vers 34—74) gehörige Khaggavisâna-Sutta hier beispielsweise Platz finden mag.

Das Rhinoceros-Lied.

(nach Professor Fausbölls englischer Uebersetzung in den Sacr. books of the East, Vol. X, Part II, p. 6—11.)

1.

Niemals verletze eines der lebenden Wesen, vor allen
lege die Ruthe beiseit, die ihnen Züchtigung droht.
Söhne wünsche dir nicht, noch weniger andere Gefährten;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

2.

Bist du geselligem Umgang geneigt, so findet auch Liebe
Eingang bald in dein Herz, und auf die Liebe folgt Leid.
Meide den Hang der Liebe, er ist die Quelle des Elends;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

3.

Zieht dich vertrauter Genossen und Freunde widriges Schicksal
in Mitleidenschaft, dann geht dir des eignen Gemüths
Freiheit verloren; darum als gefährlich meide die Freundschaft,*)
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

4.

Wie sich ein Bambusstamm, wenn er groß wird, vielfach verästelt,
mehrt sich dir mannigfach auch Sorge um Kinder und Weib.
Bleibe von Anhang frei wie der frische Schößling des Bambus,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

5.

Ungebunden durchstreift, nach Futter suchend, die Wälder
wildes Gethier, und lenkt ganz nach Belieben den Schritt.
So auch diene dem Weisen das eigne Gemüth nur als Führer,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

6.

In der Gesellschaft Mitte wirst stets du in Anspruch genommen,
sitzend und stehend, hinweg gehend und bleibend am Ort.
Freiheit nur von Begierde und Selbstbestimmung erstrebe;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

7.

Zeitvertreib giebt's und Belustigung viel im geselligen Kreise,
Kinder erfreuen alldort innig der Eltern Gemüth.
fällt dir auch schwer die Trennung von theuren Freunden, gleich wohl doch
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

8.

Ueberall finde die Heimath, nach welcher Gegend der Welt auch
führe dein Weg; sei nicht feindlich gesinnt irgend wem.
Lasse dir alles genügen, furchtlos die Gefahr überwinde;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

9.

Unzufriedene giebt's in der Zahl der asketischen Wandrer,
auch in der Hauswirthe Kreis manchem Zufriedenheit fehlt.
Kümmre dich nicht um das Thun der Kinder anderer Leute;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

10.

Alles, woran man erkennt den Familienvater, beseit'ge

*) welche sich auf die Gemeinsamkeit weltlicher Interessen gründet. Vgl. Vers 11—13. 24.

das, wie den Blätterschmuck ein Kovilâra verliert.
Mannhaft reiße dich los aus den Banden des eigenen Hausstands,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

11. 12.

Findest du auf dem Pfad deines Lebens einen Begleiter,
der sich als einsichtsvoll zeiget und rechtlichen Sinns:
jede Gefahr überwindend mit dem, nachdenklich und heiter
wandre dahin. Doch wenn solchen Gefährten du nicht
findest, alsdann wie ein König, aus seinem Reiche vertrieben,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

13.

Preiswürdig ist's als ein Glück, Gefährten zu haben, die gleich dir
sind, oder besser als du; suche die Besten dir auf.
Fehlen dir Freunde von solcher Art: nur Erlaubtes genießend,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

14. 15.

Wenn zu festlichem Schmuck zwei Ringe, die künstlich ein Goldschmied
formte aus glänzendem Gold, neben einander gefügt
werden vom Eigner an Einen der Arme, dann stoßen die Beiden
klirrend zusammen.*) So auch hört in der Menschen Verkehr
laut man schwören und schelten. Um dieser Gefahr zu entgehen,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

16.

Mannigfach reizend und süß sind die sinnlichen Freuden, sie regen
bald in der einen Gestalt, bald in der andern uns auf.
Doch auf den Sinnesgenuß folgt Elend; dieses erkennend,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

17.

Unglücksfälle sind mir die sinnlichen Freuden, sie bringen
Krankheit, Beulen und Schmerz, Mißgeschick folgt ihnen nach.
Fliehe die Sinneslust als Quelle solcher Gefahren;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

18.

Beides, die Kälte sowohl als die Hitze, Hunger und Durst auch,
brennende Sonne und Wind, stechende Wespen und gift-
führende Schlangen: nicht mehr durch solche Dinge geängstigt,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

19.

Gleichwie der Elephant, der gewaltige, große, mit bunten
Flecken der Haut geziert, sich von der Heerde entfernt,
und nach Gefallen den Wald durchwandert hierhin und dorthin:
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

*) Der nach der englischen Uebersetzung im Original hier folgende Refrain ist ausgelassen, weil er den Zusammenhang störend unterbricht.

20.

Wem es zur Freude gereicht, mit Andern Umgang zu pflegen,
kommt ungelegen auch das, was ihn zeitweilig befreit.
doch, nachsinnend dem Wort des dem Adicca-Stamme Verwandten,*)
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

21.

„Selbstherrschaft gewann ich, aufgebend harte Doctrinen,
und entdeckte den Weg, der zur Vollkommenheit führt.
Einsichtsvoll bin ich, nicht in fremder Leitung," — so redend,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

22.

Habsüchtig nicht, nie trügend, begierdelos, der Verklein'rung
Feind, von der Thorheit Band und von der Leidenschaft frei,
überall in der Welt des Dranges der Wünsche entledigt,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

23.

Schlechte Gesellen vermeide, die Lehrer unnützer Streiche,
deren Fuß das Gebiet boshafter Thaten betrat.
Halte dich fern von dem, der in sinnliche Lust ist versunken;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

24.

Den suche dir als Freund zu gewinnen, der, voll von Erkenntniß,
lebt dem Gesetze gemäß, weise und großherzig ist.
Lerne, der Zweifel Herr, zu verstehn der Dinge Bedeutung;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

25.

Schöne Gewänder und Schmuck gebrauche nicht, nach Unterhaltung,
nach ergötzlichem Spiel schaue nicht aus in der Welt.
Aeußere Lebenszier sei dir widrig, rede die Wahrheit;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

26.

Vater und Mutter verlassend, die Gattin auch und die Kinder,
reichen Güterbesitz, Korn und Verwandte und, was
sonst noch ein Gegenstand ist, nach dem die Menschen verlangen,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

27.

Schlingen die alle nur sind, Glück ist darin nicht zu finden.
Freude bringen nicht oft, Schmerz desto häufiger sie,
Was die Angel dem Fisch, sind sie dir; solches erkennend,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

28.

Hast du die Bande zerrissen, bist durch das Netz du gebrochen,
wie sich im Wasser ein Fisch aus der Gefangenschaft lös't:

*) d. h. des Buddha.

kehre so wenig zurück, wie zur Brandstelle das Feuer;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

29.

Wandre die Straße entlang mit niedergeschlagenen Augen,
spähe nicht um dich her, wach' über jeglichen Sinn,
reinige dein Gemüth von Leidenschaften und Lustgier;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

30.

Wirf alles fort, woran man den Hausstandsführer erkennet,
dem Pârichatta gleich, dem man die Blätter geraubt.
Kleide dich in das gelbe Gewand, die Heimath verlassend;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

31.

Sei nicht nach süßen Dingen begehrlich, nicht schwankenden Sinnes,
sorge für Andere nicht, gehe von Hause zu Haus
Speisung erbittend, den Sinn an keinen Hausstand gefesselt;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

32.

Hast du gelöst deinen Geist aus den fünf Fesseln,*) die fern ihn
hielten vom Pfade des Heils, hast du der Sünde entsagt,
stehst unabhängig da, ist dein Herz der Begierde verschlossen:
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

33.

Hinter dir lasse zurück die Lust und die Schmerzen des Leibes,
wenn schon zuvor des Gemüths Freude und Trauer entschwand.
Hast du Gleichmuth gewonnen, ist rein dein Geist und beruhigt:
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein,

34.

Eifrig strebe darnach, das höchste Gut zu erringen,
neigungslosen Gemüths pflege den Müßiggang nicht.
Fest im Entschluß, begabt mit Kraft des Körpers und Geistes,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

35.

Bleibe der Einsamkeit treu, ein Freund von ernsten Gedanken,
und auf dem Lebenspfad leite dich stets das Gesetz.
Zeigt deinem Blick ringsum sich das Elend in allen Gestalten:
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

36.

Ganz die Begier zu vernichten, das sei das Ziel deiner Wünsche,
sorgfältig sei, Thorheit meide, um Weisheit bemüht.
Ernstlich strenge dich an, Bedachtsamkeit paare mit Thatkraft;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

---

*) Die ersten fünf der in der Anmerkung**) auf S. 48 genannten zehn Fesseln.

37.

Gleiche dem Löwen, des Herz bei keinem Getöse erzittert,
laß dich in keinem Netz fangen, wie keines den Wind
hält, unanhänglich sei, wie der Wassertropfen am Lotus;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

38.

Ahme dem Löwen nach, der durch die Kraft seiner Zähne
alle Thiere besiegt, als deren König im Wald
schreitet einher, und entfernt belegene Wohnstätten heimsucht:
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

39.

Pflege in dir zu gelegener Zeit die Güte, das Mitleid,
übe im Gleichmuth dich, suche den Geist zu befrein,
theile der Andern Freude; durch nichts auf Erden gehindert,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

40.

Folgst du nicht mehr dem Zuge der Leidenschaften, liegt Thorheit
ferne dir, kennst du den Haß nicht mehr, und hast dich gelöst
aus jeder Fessel: dann zittre nicht mehr vor dem Ende des Lebens,
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

41.

Eignen Gewinn erstrebt fast ein Jeder, der in Gesellschaft
andern sich dienstbar erweist, Freunde von Eigennutz frei
findest du schwerlich, unrein und von Selbstsucht voll sind die Menschen;
wie das Rhinoceros schweift einsam, so wandre allein.

Dieses Beispiel und obige Auszüge aus dem Vinaya-Pitaka (den Büchern der Disciplin) werden genügen, um den Unterschied der neuen Askese des Buddha von der alten brahmanischen anschaulich zu machen. Auf die Verfassung des Sangha, die Formen der Aufnahme in ihn und seiner Beschlüsse, sowie auch auf die Regeln für das äußere Leben der Ordensbrüder (Nahrung, Kleidung, Wohnung ꝛc.) hier näher einzugehen, würde zu weit führen; nur die Bemerkung bezüglich der Letzteren möge noch Platz finden, daß darnach der Bhikshu zwar beständig strenge Mäßigkeit beobachten soll, ihm aber nichts verwehrt ist, was zur Erhaltung der leiblichen Kraft und Gesundheit als wirklich nothwendig erscheint. Unrichtig ist, was mitunter behauptet wird,*) daß den Ordensbrüdern der Fleischgenuß überhaupt verboten sei; es ist ihnen nur untersagt, das Fleisch eines solchen Thieres zu essen, von dem sie wissen oder vermuthen können, daß es gerade zu dem Zwecke getödtet worden, um *ihnen* als Speise zu dienen**) (Mahávagga

*) z. B. in dem buddhistischen Katechismus des Pseudonymus Subhádra-Bhikshu, Braunschweig 1888, Antwort auf Frage 66 und 108, S. 39 und 60.

**) Man bedenke hiebei, daß die Inder Fleisch überhaupt nicht regelmäßig, sondern nur bei besonderen, namentlich festlichen Gelegenheiten aßen, und daß die buddhistischen Ordensbrüder als religiöse Mendikanten lebten.

VI, 31,14. Cullavagga VII, 3,15). Nach Spence Hardy, Manual &c. (p. 339 der 2ten Ausgabe) sagte der Buddha: „Die, welche ein lebendes Wesen tödten, begehen einen Fehltritt, aber nicht diejenigen, welche Fleisch essen; meine Bhikshu mögen jede Speise essen, deren Genuß an einem Orte oder in einem Lande üblich ist, wenn sie nur dabei sich nicht der Gier oder dem bösen Verlangen hingeben." Besonders charakteristisch ist auch die Aeußerung desselben, als er erfuhr, daß ein Bhikshu, um die Keuschheit zu bewahren, sich selbst entmannt habe: „Als es nöthig war, ein Ding (nämlich die Begierde) „abzuschneiden, hat der Thor ein anderes abgeschnitten" (Cullavagga V, 7).

Zur Zeit der Entstehung des Buddhismus lebten die indischen Asketen als religiöse Mendikanten, und es galt als verdienstlich einem solchen Mendikanten, wenn er mit der Pâtra (dem Speisenapf) in der Hand langsam und schweigend die Straße einer Ortschaft entlang ging, oder sich vor der Thüre eines Hauses zeigte, seinen täglichen Nahrungsbedarf zu verabreichen. Diese Sitte pflanzte sich auch in dem buddhistischen Sangha fort; es konnte aber nicht fehlen, daß der wesentlich veränderte Character der Askese auch ihr eine veränderte Färbung gab. Früher waren die Mendikanten gewöhnlich bejahrte Männer aus den beiden oberen Kasten — Brahmanen oder Kshatriya —, die vorher selbst als Hausväter und Hofbesitzer Freigebigkeit geübt hatten, und von denen man wußte, daß sie im Hinblick auf das nahe Ende ihres Lebens aus religiösen Motiven sich ihres Besitzes entäußert, und ihre Existenz von der Mildthätigkeit Anderer abhängig gemacht hatten. Der Buddha aber machte bei der Aufnahme von Ordensbrüdern keinen Unterschied zwischen Jung und Alt, zwischen Brahmanen, Kshatriya, Vaiçya und Çûdra; es ist daher wohl begreiflich, daß Anfangs im Volke unwillige Aeußerungen über sein Verfahren laut wurden (Mahâvagga I, 24,5–7). Allerdings richtete sich der Unwille nicht dagegen, daß auch die buddhistischen Ordensbrüder von Almosen lebten, — denn diese Lebensweise gehörte nach der feststehenden allgemeinen Volksansicht nothwendig zur religiösen Askese, — wohl aber dagegen, daß „der Samana Gotama die Väter (Hausväter, Ehemänner) davon abhalte, Söhne zu erzeugen, die Ehefrauen zu Wittwen mache, und das Erlöschen der Familien herbeiführe." Der Buddha soll gesagt haben, dieser Lärm werde nur sieben Tage dauern, und die Brüder möchten auf einen landläufig gewordenen Spottvers nur erwidern: „die wahre Lehre ist es, mit deren Hülfe die großen Helden, die Tathâgata, die Menschen führen. Wer will gegen die Weisen murren, welche die Menschen durch die Macht der Wahrheit leiten?" Jedenfalls verlor sich der Unwille bald, vermuthlich aus dem Grunde, weil die von ihm unternommene Reform des Asketenwesens den Buddha weiter zu dem Bestreben führte, auch den religiösen Standpunkt der im Weltleben Verbleibenden zu heben. Er war unverkennbar eine praktische Natur, geneigt in jeder Richtung Maaß zu halten, und sich keinen Illusionen hinzugeben. Er wird deshalb auch von Anfang an überzeugt gewesen

sein, daß auch, wenn er niemandem die Aufnahme in seinen Orden verweigere, welcher sich dem Asketenleben im Ernste widmen wolle, doch die weitaus überwiegende Menge seiner Landsleute im Weltleben verharren würden. In diesem aber standen sie unter der Herrschaft des brahmanischen Ritualismus, des Aberglaubens an den Werth der Opfer- und Reinigungs-Gebräuche. Denn, wenn auch, wie oben aus den Rechtsbüchern*) nachgewiesen worden, die Brahmanen nicht läugneten, daß diese Gebräuche ohne einen moralischen Lebenswandel werthlos seien, so legten sie neben dem Letzteren ihnen doch einen Werth bei, und hüteten sich gewiß davor, sie in den Augen der Volksmenge irgendwie zu diskreditiren, da ja ihr Vorrang als Kaste und ein großer Theil ihrer Einkünfte auf der Werthschätzung derselben in der öffentlichen Meinung beruhten. Bei der großen Menge des Volkes aber pflegt jeder Aberglaube, der nicht von einsichtigen Männern der gebildeten Classe bekämpft wird, sehr bald Vernunft und Moral zu überwuchern und in den Hintergrund zu drängen. Der Buddha scheint daher schon früh erkannt zu haben, daß seine Aufgabe eine doppelte sei, daß er nicht blos das Asketenthum reformiren, sondern auch bei den Weltleuten den Ritualismus bekämpfen müsse.**) So kam er dazu, außer dem Sangha, der Ordensbrüderschaft der Bhikshu, noch eine weltliche Anhängerschaft, die Upâsaka genannt, zu sammeln und beide in Beziehung zu einander zu setzen. Vielleicht läßt sich aus der im Mahâvagga I, 7 gewisser Maaßen prototypisch erzählten Bekehrung des Jünglings Yasa und seines Vaters, des Setthi (Schatzmeisters) in Benares, der Schluß ziehen,***) daß der Buddha seinen Lehrvortrag in zwei Stufen, die Moral und die Erlösungslehre theilte, mit der ersteren begann, und auf die zweite nur überging, wenn er Empfänglichkeit dafür bei seinen Zuhörern bemerkte. Der Jüngling Yasa verläßt

*) Bei der Unbestimmtheit und Unsicherheit aller chronologischen Daten in der altindischen Geschichte können wir zwar nicht behaupten, daß die Dharmasutra des Gautama, Baudhâyana, Apastamba und Vasishtha früher abgefaßt seien als die zu den buddhistischen Vinaya- und Sutta-Pitaka gehörigen Bücher: Mahâvagga, Cullavagga, Mahâparinibbâna-Sutta, Sutta-Nipâta und Dhammapada, daß aber der Inhalt jener älter sei, als der Inhalt dieser ist unbedenklich anzunehmen.

**) Daß manche moralische Sentenzen der buddhistischen Sutta mit denen des neuen Testamentes große Aehnlichkeit haben, ist eine natürliche Folge der Uebereinstimmung, welche die Moral verschiedener Völker und Zeiten nothwendiger Weise zeigen muß, wenn die Bildungsstufe und die Entwickelung der socialen Verhältnisse bei und in denselben annähernd gleich sind. Statt diese Aehnlichkeiten aufzusuchen und als etwas besonders Merkwürdiges hervorzuheben, sollte man lieber den wesentlichen Unterschied beachten, welcher zwischen der urchristlichen und urbuddhistischen Moralpredigt insofern besteht, als die Erstere gegen die Sündhaftigkeit der Welt, die Letztere aber gegen den Ritualismus gerichtet war.

***) Vorausgesetzt, daß in dem Sacred books of the East, Vol. XIII, p. 106, Zeile 9 von oben die Ziffer 5 richtig ist, und es nicht § 6 heißen soll, was man allerdings wegen 8,2 auf Seite 109 wohl vermuthen kann. Vgl. indessen auch Tevijja-Sutta, Kap. III, Sacred books of the East, Vol. XI, p. 201.

Nachts seine Wohnung, erschrocken über den Anblick seiner schlafenden Dienerschaft, der ihn mit Widerwillen gegen weltliche Lust erfüllt; er trifft im Freien auf den Buddha, der ihn beruhigt, und dann „ihm seine Lehren in gehöriger Ordnung vorträgt; das will sagen, zu ihm redet über die Verdienste, welche durch Almosengeben erworben werden, über die moralischen Pflichten, über den Himmel, über die schlimmen Folgen, die Eitelkeit und die Sündhaftigkeit der Begierden, und über die Segnungen des Aufgebens der Begehrlichkeit. Als der Bhagavâ (d. i. der Buddha) sah, daß das Gemüth des edlen Jünglings Yasa vorbereitet, empfänglich, frei von Hindernissen (für das Verständniß der Wahrheit), erhoben und gläubig war, da verkündete er ihm, was die Hauptlehre der Buddha ist, nämlich die Wahrheit vom Leiden, der Ursache des Leidens, der Aufhebung des Leidens und dem Pfade zu dieser. Und wie ein reines Stück Zeug ohne schwarze Flecken die Farbe sauber annimmt, gerade so empfing der edle Jüngling Yasa, während er da saß, das reine und fleckenlose Auge der Wahrheit (d. h. die Erkenntniß): ‚Alles, was dem Zustande des Entstehens unterworfen ist, unterliegt auch dem Zustande des Vergehens.‘“ Hernach kommt der Vater des Yasa, seinen Sohn suchend; der Buddha veranlaßt ihn Platz zu nehmen, und redet dann zu ihm wie vorher zu seinem Sohne „in gehöriger Ordnung über die Verdienste, welche durch Almosengeben erworben werden,“ u. s. w. (bis: „des Aufgebens der Begehrlichkeit“), worauf der Setthi, die Wahrheit erkennend und aller Zweifeln ledig, dem Buddha erklärt: „Ich nehme meine Zuflucht, Herr, zu dem Bhagavâ und zum Dhamma und zur Brüderschaft der Bhikshu: möge der Bhagavâ von diesem Tage an für die Dauer meines Lebens mich als einen Schüler ansehen, welcher seine Zuflucht zu ihm genommen hat.“ Dies, heißt es im Mahâvagga a. a. O. weiter, war die erste Person in der Welt, welche durch die Form der heiligen Dreiheit (Buddha, Dharma, Sangha) ein Laienschüler (Upâsaka) ward. Der Setthi kehrt, nachdem er von dem Buddha auf den Unterschied des niedrigeren Grades seiner Erkenntniß und des höheren der Erkenntniß seines Sohnes aufmerksam gemacht worden, in die Stadt zurück, während Yasa die Ordination als Bhikshu von dem Buddha erbittet und empfängt. — Ich lasse noch einige weitere Citate folgen, um die beiden Seiten der reformatorischen Thätigkeit des Buddha und namentlich seine Einwirkung auf die Weltleute ans Licht zu stellen:

„Sutta Nipâta, Vers 392—398 (Sacred books of the East, Vol. X, Part II, p. 65, 66): „Auch die Aufgabe eines Haushalters will ich euch beschreiben, wie ein Sâvaka (Schüler) sich betragen muß, um ein guter Sâvaka zu sein; denn die vollständige Ordensregel der Bhikshu kann jemand, dem weltliche Geschäfte obliegen, nicht durchweg befolgen. Er möge kein lebendes Wesen tödten, noch tödten lassen, noch dessen Tödtung durch Andere billigen, vielmehr es vermeiden, irgend ein Geschöpf zu verletzen, nicht nur die starken, sondern auch die, deren Loos in dieser Welt das Zittern ist. Ferner möge er sich enthalten

des Wegnehmens irgend einer Sache an irgend einem Orte, die ihm nicht gegeben ist, und — wie er weiß — einem Anderen gehört; auch veranlasse er niemanden zu einem solchen Wegnehmen und billige es nicht, wenn dergleichen geschieht; er vermeide jede Art und Weise des Diebstahls. Der weise Mann fliehe ein unkeusches Leben wie einen brennenden Kohlenhaufen; wenn er sich des geschlechtlichen Verkehrs nicht ganz enthalten kann, so begehe er doch keine Uebertretung mit der Gattin eines Anderen. Niemand rede die Unwahrheit gegen einen Anderen vor Gericht oder in der Gemeinde-Versammlung; er veranlasse auch keinen Anderen, die Unwahrheit zu reden, und billige es nicht, wenn jemand das thut; er vermeide jede Art der Lüge. Der Haushalter, welcher meine Lehre annimmt, möge sich nicht dem Genuß berauschender Getränke hingeben, möge nicht Andere zum Trunke verführen, noch das Trinken Anderer billigen, sondern einsehen, daß Wahnsinn das Ende davon ist. Denn im Rausche begehen die Einfältigen Sünden und machen Andere berauscht; er vermeide diesen Sitz der Sünde, diesen Wahnsinn, diese Thorheit, die nur den Einfältigen ergötzt."

Sutta Nipâta, Vers 238—245, 248, 249 (Sacred books of the East, Vol. X, Part II, p. 40—42): [Zu einem früheren Buddha spricht jemand:] „Diejenigen, welche sâmaka, cingûlaka ꝛc. (verschiedene Arten von Gras, Blättern, Wurzeln u. dgl. m.), in rechter Weise von dem Rechten empfangen, essen, reden keine Unwahrheit, und verlangen nicht nach sinnlichen Genüssen. Wer aber ißt, was wohl bereitet und wohl zugerichtet, was rein und vorzüglich ist, wenn es ihm von Anderen gegeben wird, wer aus Reis zubereitete Speisen genießt, der, oh Kassapa, ißt Amagandha (was ihn befleckt). Der Vorwurf des Amagandha, sagst du, oh Brahmane, trifft mich nicht, wenn ich auch aus Reis bereitete Speise zugleich mit wohlangerichtetem Fleisch von Vögeln genieße, Ich frage dich, oh Kassapa, was das bedeutet? von welcher Beschaffenheit ist denn dein Amagandha?" Kassapa-Buddha: „Lebende Wesen vernichten, tödten, verwunden, fesseln; stehlen, die Unwahrheit reden, Betrug und Täuschung, Umgang mit der Gattin eines Andern, — das ist Amagandha, aber nicht das Essen von Fleisch. Zügellosigkeit in sinnlichen Genüssen, Gier nach Leckerbissen, sich mit unreinen Dingen befassen, Zweifelsucht, Ungerechtigkeit, Unfolgsamkeit, — das ist ꝛc. (wie vorhin). Grobheit, Barschheit, Verleumdung, Hinterlist, Unbarmherzigkeit, Anmaaßung, Unfreigebigkeit, die niemals irgend Einem etwas gewährt, — das ist ꝛc. Zorn, Trunkenheit, Eigensinn, Frömmelei, Betrug, Neid, Prahlsucht, Hochmuth und Dünkel, Vertraulichkeit mit Ungerechten, — das ist ꝛc. Ausführung boshafter Streiche, Nichtbezahlung seiner Schulden, Verbreitung übler Nachrede, Unehrlichkeit in Geschäften, Fälschung, Sünden der niedrigsten Art, — das ist ꝛc. Weder das Fleisch von Fischen, noch Fasten, noch Nacktheit, noch das Abscheren des Haupthaares, noch geflochtenes Haar, noch Schmutz, noch rauhe Felle, noch die Anbetung des Feuers,

noch viele Kasteiungen um der Unsterblichkeit willen, noch Hymnen, noch Gaben, noch Opfer, noch die Beobachtung von Vorschriften für jede Jahreszeit, reinigen den Sterblichen, der nicht seinen Zweifel überwunden hat.*) Der weise Mann wandert umher, seine Sinnesorgane überwachend und seine Sinne beherrschend, fest im Dhamma stehend, sich erfreuend an dem Rechten und Milden. Von allen Fesseln frei und über jedes Leid hinaus, hängt er nicht an dem, was sichtbar und hörbar ist."

Sutta Nipâta, Vers 258—268 (Sacred books of the East, l. c. p. 43. 44. Rhys Davids, Buddhism, S. 126 127. Kern-Jacobi, der Buddhismus, Bd. I, S. 557): „Nicht mit Thoren, sondern mit Weisen umgehen, und die der Ehre Würdigen ehren, das ist der größte Segen. In einer zusagenden Gegend wohnen, gute Thaten in einem früheren Lebenslauf vollbracht haben, sich selbst gründlich kennen lernen, das ist der größte Segen. Viele Kenntnisse und viel Geschicklichkeit, wohl verstandene Zucht und wohlgesetzte Rede, das ist ꝛc. Vater und Mutter dienen, Kind und Weib beschützen, einen friedlichen Beruf ausüben, das ist ꝛc. Almosen geben, ein frommes Leben führen, seinen Verwandten helfen, tadellose Thätigkeit, das ist ꝛc. Der Sünde entsagen und sie vermeiden, sich berauschender Getränke enthalten, Ausdauer in den Tugenden (Dhamma), das ist ꝛc. Ehrfurcht und Demuth, Zufriedenheit und Dankbarkeit, zur bestimmten Zeit den Dhamma hören, das ist ꝛc. Geduld und freundliche Rede mit Samana, religiöse Unterredungen zu gehöriger Zeit, das ist ꝛc. In der Berührung mit den weltlichen Dingen unerschütterten Gemüthes bleiben, frei von Sorgen, frei von Befleckung und sicher, das ist ꝛc. Die niemals unterlagen, während sie so handelten, und überall in Sicherheit ihren Weg gingen, denen wird der höchste Segen zu Theil."

Ein förmliches, den einfachen Gesellschaftsverhältnissen seiner Zeit entsprechendes System der Moral, welches diese in der Einleitung dem Ritualismus ausdrücklich entgegensetzt, und am Schluß des speziellen Theiles die wechselseitigen Pflichten der Ordensbrüder (Samana) und der weltlichen Freunde des Ordens (Upâsaka) bezeichnet, enthält das Sigâlovâda-Sutta, aus welchem Rhys Davids, Buddhism, p. 143 bis 147 und Kern-Jacoby, der Buddhismus, Bd. I, S. 552—556 Auszüge geben, während sich in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 494—504 der zweiten Ausgabe, Mittheilungen aus dem Commentar dazu finden. Der Auszug lautet nach Rhys Davids:

„Der Lehrer" (d. i. der Buddha) „hielt sich in dem Bambushain bei Râjagriha auf, und als er gewöhnlicher Maaßen nach Almosen ausging, sah er, wie der Haushalter Sigâla mit strömendem Haar, nassen Kleidern und gefalteten Händen sich gegen die vier Himmelsgegenden, den Scheitelpunkt und den Fußpunkt verbeugte. Als der Lehrer nach dem Grunde hievon fragte, erwiderte Sigâla: er thue

*) oder: „der sich nicht von falschen Einbildungen frei gemacht hat." Rhys Davids, Buddhism, p. 131.

das, um die Worte seines Vaters zu ehren, zu achten und heilig zu halten. Der Lehrer wußte wohl, daß es geschehe, um in jeder der sechs Richtungen Böses abzuwehren, deshalb hielt er ihm vor, daß das beste Mittel, sich nach allen Seiten hin sicher zu stellen, in guten Thaten gegen die ihn umgebenden Menschen bestehe: gegen seine Eltern als den Osten, seine Lehrer als den Süden, sein Weib und seine Kinder als den Westen, seine Freunde und Verwandte als den Norden, Personen, die sich dem geistlichen Leben gewidmet, — seien es nun Brahmanen oder buddhistische Ordensbrüder*) — als den Scheitelpunkt, seine Sklaven und von ihm abhängige Leute als den Fußpunkt. Sodann werden, nachdem einige allgemeine Regeln und eine Beschreibung der wahren Freundschaft vorausgeschickt worden, in einer offenbar auf die Unterstützung des Gedächtnisses berechneten Ordnung die hauptsächlichsten Pflichten der Menschen gegen einander unter den obigen sechs Beziehungen folgender Maaßen aufgezählt.

1. Die Eltern sollen ihre Kinder vom Laster abhalten, zur Tugend erziehen, in den Künsten und Wissenschaften unterrichten lassen, ihnen zu passenden Ehegatten verhelfen, ihnen ihr Erbtheil hinterlassen. — Die Kinder sollen sagen: ich will die, welche mich unterstützt haben, wieder unterstützen, die ihnen**) obliegenden Pflichten gegen Angehörige erfüllen,***) ihr Eigenthum bewachen, mich würdig machen, sie zu beerben, nach ihrem Hinscheiden ihr Andenken ehren.

2. Der Schüler soll seine Lehrer ehren, indem er in ihrer Gegenwart aufsteht, ihnen Dienste leistet, ihnen gehorsam ist, ihnen bringt, was sie bedürfen, ihrem Unterricht aufmerksam zuhört. — Der Lehrer soll sich seinen Schülern geneigt zeigen, indem er sie zu allem Guten erzieht, sie das Gedächtniß üben läßt, sie in Wissenschaft und Kenntniß unterrichtet, zu ihren Freunden und Gefährten Gutes über sie redet, sie vor Gefahren behütet.

3. Der Ehemann soll seine Gattin werth halten, indem er ihr mit Achtung und Güte begegnet, ihr treu ist, dahin wirkt, daß sie von Anderen geehrt werde, ihr standesmäßigen Schmuck und Kleidung giebt. — Die Ehefrau soll ihrem Gatten ihre Zuneigung beweisen, indem sie den Haushalt in rechter Weise ordnet, gegen Verwandte und Freunde gastfrei ist, Keuschheit bewahrt, sparsam wirthschaftet, sich bei allem, was sie zu thun hat, geschickt und fleißig zeigt.

4. Ein angesehener Mann soll sich seinen Freunden gefällig erweisen, indem er ihnen Geschenke giebt, höflich zu ihnen redet, ihre Interessen fördert, sie als seines Gleichen behandelt, seine Glücksgüter mit ihnen theilt. — Letztere sollen ihre Anhänglichkeit an den Ersteren

*) Hier zeigt sich in der Miterwähnung der Brahmanen die Toleranz des Buddha. Zufolge Mahâvagga VI, 31,11 empfahl er sogar den von ihm bekehrten Häuptling der Licchavi Sîhâ, welcher bis dahin ein Anhänger der Nigantha (d. i. der heutigen Jaina, damals die entschiedensten Gegner des Buddha) gewesen war, diese, wenn sie zu ihm kämen, nach wie vor mit Speise zu versehen.

**) Nach Kern-Jacobi; die auf mir ruhenden Familienpflichten.

***) Nach Spence Hardy: ihren Acker bestellen.

zeigen, indem sie über ihn wachen, wenn er unachtsam ist, sein Eigenthum behüten, wenn er sorglos ist, ihm in der Gefahr einen Zufluchtsort darbieten, im Unglück ihm beistehen, sich gegen seine Familie gütig erweisen.

5. Ein Herr soll für die Wohlfahrt seiner Untergebenen sorgen, indem er ihnen Arbeitsaufgaben zutheilt, welche ihren Kräften entsprechen, angemessenen Lohn und Nahrung gewährt, in Krankheitsfällen sie verpflegt, ungewöhnliche Leckerbissen mit ihnen theilt, ab und zu ihnen Feiertage bewilligt. — Letztere sollen dem Ersteren ihre Anhänglichkeit beweisen, indem sie vor ihm aufstehen, sich nach ihm zur Ruhe begeben, mit dem, was ihnen gegeben wird, zufrieden sind, mit Heiterkeit und Nachdruck arbeiten, gut von ihm (oder: schicklich zu ihm) reden.

6. Ein achtbarer Mann leistet buddhistischen Ordensbrüdern und Brahmanen Dienste, indem er sich in Thaten, Worten und Gedanken ihnen wohlgeneigt erweist, sie herzlich willkommen heißt, und ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer zeitlichen Bedürfnisse giebt. — Letztere geben ihm ihre Zuneigung zu erkennen, indem sie ihm vom Laster abrathen, ihn zur Tugend ermahnen, Wohlwollen für ihn hegen, ihn in der Religion unterweisen, seine Zweifel aufklären, ihm den Weg zum Himmel zeigen.

Dann folgt eine Rekapitulation des Ganzen in einigen allgemeinen Sätzen, wie z. B.: ‚wenn man so handelt, dann werden die sechs Richtungen sämmtlich in Frieden und frei von Gefahr erhalten'; ‚wer in diesen sechs Richtungen andächtig ist, der wird den Pflichten eines Haushalters gewachsen sein und gelobt werden'; ‚Freigebigkeit, Höflichkeit, Wohlwollen und Unselbstsüchtigkeit, die sind für die Welt, was der Achsnagel für den rollenden Wagen ist'. Sigâla erklärt sich darauf für bekehrt, und wird ein Upâsaka.

Für seine moralischen Lebensregeln (sîla) hat der Buddhismus ebenso wenig eine äußere autoritative Erkenntnißquelle, wie der Rigveda für den Inhalt des rita. Vollends aber liegt ihm der Gedanke fern, daß die moralische Qualität der menschlichen Handlungen abhängig sein könne von einem in ihnen liegenden Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Gebote eines persönlichen Gottes, welche den Menschen zu gewisser Zeit und auf gewisse Weise geoffenbart worden seien. Die buddhistische Moral ist deshalb ebenso wie die Moral der ‚Heiden', bei welchen der Apostel Paulus (Röm. 2, 14. 15) das ihnen ins Herz geschriebene Gesetz entdeckte, autonom, nicht heteronom wie die jüdisch-christliche. Sie war aber auch zu der Zeit, als der Buddha sie lehrte, gar nichts Neues, sondern in der öffentlichen Meinung seiner Volks- und Zeitgenossen und in dem Beispiel eines Jeden, der sich unter diesen eines guten Rufes erfreute, gegeben; ihr drohte jedoch die Gefahr einer Ueberwucherung, Verdunkelung und Zurückdrängung durch den Aberglauben an die Wirksamkeit äußerer Gebräuche (der dritten

der zehn der auf Seite 48 Note**) genannten, Fesseln'). Diesen Irrthum des Ritualismus bekämpfte der Buddha, und suchte ihn durch seine Moralpredigt zu überwinden, dagegen lag ihm der Gedanke völlig fern, daß es nöthig sein könne, ein Mittel zu finden, um den im Jenseits drohenden üblen Folgen einer radikalen Verderbniß der moralischen Natur des Menschen vorzubeugen. Seine Aufgabe bestand nur darin, im Volksbewußtsein das moralische Element von dem ritualistischen zu scheiden, für das Erstere den ihm gebührenden Rang in Anspruch zu nehmen und die Werthlosigkeit des Letzteren zur Anerkennung zu bringen. Die moralischen Lebensregeln des Buddhismus treten deshalb nicht in imperativer Form auf wie Befehle eines Herrn an seine Knechte, sondern in der Form von Rathschlägen, Ermahnungen, Belehrungen und nicht selten auch vorbildlichen Beschreibungen einerseits des ‚Weisen' andererseits des ‚Thoren', — überhaupt so, wie der einsichtigere und charakterfestere Mensch zu seinem an Verstand und Willen schwächeren Nebenmenschen über die beiden gemeinsamen, höchsten, aber rein menschlichen Angelegenheiten spricht oder sprechen sollte. Ihre subjective Grundlage ist die (intuitive) Erkenntniß der innerlichen Gleichheit oder Identität aller lebenden Wesen miteinander*), woraus Wohlwollen (metta oder maitrî), Mitleid (karunâ) und Mitfreude (mudita) für alle Anderen entspringen**), die aber entwickelt nnd gepflegt werden müssen, damit sie als Antrieb zu guten Thaten wirken. Hierbei dient ihnen als Unterstützung die Aussicht auf den Erwerb eines guten Karma und die Früchte, welche dieses bei und nach der Wiedergeburt tragen wird.***)

*) vgl. Dhammapada, Vers 129—132; Sutta Nipâta, Vers 704, 705: „Ohne feindselige Gesinnung und leidenschaftslos allen lebenden Wesen gegenüber, seien sie stark oder schwach, möge der Muni denken: ‚wie ich bin, so sind diese, wie diese sind, so bin ich,' und, sich mit den Anderen identificirend, keines derselben tödten, oder dessen Tödtung bewirken."

**) Vgl. Dhammapada, Vers 270; Sutta Nipâta, Vers 144—150 (Sacred books of the East, Vol X, Part I, p. 66; Part II, p. 24), Tevijja-Sutta III, 1—3, Mahâ-Sudassana-Sutta II, 8—10 (Ebendaselbst, Vol XI, p. 201 u. 273); Rhys Davids, Buddhism, p. 170; Alabaster, the Wheel of the law, p. 38; Spence Hardy, Eastern monachism, p. 243. Man sollte metta oder maitrî nicht mit ‚Liebe' übersetzen, denn Liebe ist dem ursprünglich allgemeinen Wortsinn nach gleichbedeutend mit kâma, d. i. lateinisch: amor. Der Sinn von metta oder maitrî ergiebt sich klar aus Spence Hardy l. c.: „Die Meditation des Bhikshu muß sich zuerst auf ihn selbst richten; er muß denken: ‚möge ich frei von Leid, Zorn und böser Begierde sein.' Hierdurch allein aber kann niemand zum samâdhi oder der vollkommenen Gemüthsruhe gelangen, auch wenn er diese Uebung hundert Jahre lang fortsetzte. Er muß deshalb weitergehen und wünschen, daß, was er selbst erlangen möchte, allen lebenden Wesen zu Theil werde, und daß diese Alle vor dem bewahrt bleiben möchten, wovon er selbst unberührt bleiben will." Offenbar bildet hier der Gedanke einer inneren Identität aller lebenden Wesen die stillschweigende Voraussetzung der Argumentation.

***) Siehe oben S. 47. — Wenn man christlicher Seits meint, um deswillen die buddhistische Moral als egoistisch bezeichnen zu dürfen, so wird dabei zweierlei übersehen. Zunächst, daß in der Sorge für das eigne Wohl nur dann ein verwerflicher Egoismus liegt, wenn dasselbe mit Hülfe einer Beschädigung Anderer erstrebt wird, während, wo dieses Mittel nicht gebraucht wird, die Hoffnung auf

Ohne Zweifel geschah es im Interesse seiner Einwirkung auf die Weltleute, daß der Buddha, der auf seinen Wanderungen gewöhnlich von einer Anzahl Ordensbrüder begleitet ward, mit diesen seinen Aufenthalt besonders gern in kleinen Hölzungen oder Parks nahe bei größeren Ortschaften nahm, was zur Folge hatte, daß solche Grundstücke hie und da von Fürsten oder reichen Privatleuten dem Orden geschenkt, auch wohl mit Baulichkeiten (Vihâra) versehen wurden, in welchen die Ordensbrüder namentlich während der Regenzeit Unterkommen finden konnten. Solche Stiftungen nahm der Buddha an, und dankte dafür nach Cullavagga VI, 1,5 und 9, 1 (Sacred books of the East Vol. XX, p. 159, 198) wie auch nach der Einleitung des Jâtaka-Buches (Nidânakathâ; Rhys Davids, Buddhist birth-stories, Vol. I, p. 131) mit folgenden Versen:

„Sie wehren Kälte ab und Hitze,
Raubthiere, die nach Beute späh'n,
das kriechende Gewürm, die Mücken,
und Nässe in der Regenzeit.
Auch wenn der Sonne Gluth und Winde
Verderben droh'n, dann schützen sie.

Den Mönchen sichre Wohnungen
zu geben, wo in Frieden sie
nachdenken, bis das dunkelste
Geheimniß sich erhellt, das nennt
der Buddha eine würd'ge That.

Darum, wer als ein weiser Mann
sein eignes Wohl bedenkt, der mag
bequeme Klöster bauen zu
gelehrter Männer Unterkunft.

— namentlich künftigen — eignen Gewinn und das Wohlwollen gegen Andere als Motive einer und derselben Handlung sehr gut mit einander verträglich sind. Sodann aber, daß die vulgäre christliche Moral, welche in Uebereinstimmung mit Matth. 25,31–46 die himmlische Seligkeit und das höllische Feuer als Belohnung, resp. Bestrafung, guter und böser Thaten betrachtet, die Bezeichnung als egoistisch in doppelter Hinsicht noch mehr verdienen würde; einmal wegen der ewigen Dauer dieser Belohnung und Bestrafung, wodurch deren Gewicht als Motiv verstärkt wird, und zweitens wegen der Voraussetzung einer unsterblichen individuellen Seele und einer Continuität des Bewußtseins derselben über den leiblichen Tod hinaus, wodurch die persönliche Identität dessen, welcher gut oder böse gehandelt hat, mit dem, welchen die Folgen dieser Handlungen treffen, viel enger und fester wird, als sie im Buddhismus ist. Die Theologie der christlichen Kirche aber bessert die Sache nicht, denn sie hält den egoistischen Endzweck (die ewige Seligkeit des Individuums) fest, und giebt der Moral nicht dafür ein anderes altruistisches Motiv, sondern macht jenen Endzweck nur dadurch unbrauchbar zum moralischen Motiv, daß sie dem guten Lebenswandel die Eigenschaft eines geeigneten Mittels zur Erlangung der ewigen Seligkeit abspricht, und sie auf den Glauben an Jesum Christum als den Erlöser überträgt. Daß dadurch die Moral veredelt und gereinigt werde, ist schwer einzusehen.

Mit heitrer Miene gebe er
denselben Speise und Getränk,
auch Kleidungsstücke, Wohnungsraum,
wenn redlich ihr Bestreben ist.

Dann lehren ihn die Wahrheit sie,
die Herr wird jeder Qual.
Wen die beseelt, der sündigt nie
und stirbt zum letzten Mal."

Auch hier zeigt sich der Gedanke einer Wechselseitigkeit der Leistungen zwischen den Ordensbrüdern und ihren weltlichen Freunden.

Derselbe Gedanke wird endlich darin erkennbar, daß Disciplinarstrafen wegen unziemlichen Betragens gegen einander sowohl über Upâsaka wie über Bhikshu verhängt wurden. Gegen einen Ordensbruder kann der Sangha das Patisâraniya-Kamma (die Erklärung, daß derselbe von einem Upâsaka Verzeihung erbitten und erlangen müsse) beschließen, wenn er der Laienschaft Verlust zu Wege zu bringen sucht, — wenn er sie ihrer Wohnungen zu berauben sucht, — wenn er sie schilt und schlecht macht, — wenn er Zwistigkeiten in ihr hervorruft, — wenn er der Laienschaft gegenüber zu Unehren des Buddha, des Dhamma, des Sangha redet, — wenn er Laien herabsetzt und durch Tadel erniedrigt, — wenn er ein in Uebereinstimmung mit den Ordensregeln der Laienschaft gegebenes Versprechen nicht erfüllt. Wenn der Ordensbruder, welcher einen Laien beleidigt hat, es nicht über sich vermag, diesen um Verzeihung zu bitten, dann soll der Sangha ihm einen Begleiter mitgeben. Der Beleidiger selbst soll zuerst um Verzeihung bitten, hierauf (wenn diese Bitte erfolglos bleibt) der Begleiter in dessen Namen, dann in seinem eigenen Namen, endlich im Namen des Sangha. Hilft auch diese Bitte nicht, dann soll noch unter den Augen des Beleidigten der Beleidiger vor seinem Begleiter niederknieen und seinen Fehltritt bekennen (Cullavagga I, 18—24). Bis zur Wiederaufhebung des vom Sangha gefaßten Beschlusses treffen den schuldigen Bhikshu dieselben Nachtheile wie im Fall des Tajjaniya-Kamma (siehe oben S. 68). Die Disciplinarmaaßregel gegen einen Upâsaka besteht in dem Beschluß des Sangha, für ihn ‚die Schüssel umzukehren', d. h. kein Almosen mehr von ihm anzunehmen, wodurch er ‚wie Einer wird, der nichts mit dem Sangha zu thun hat.' Acht Dinge rechtfertigen, wenn sie ihn characterisiren, gegen einen Upâsaka diese Maaßregel, nämlich: wenn er für die Bhikshu einen Verlust an Gaben oder sonstigen Schaden oder den Mangel einer Wohnstätte herbeizuführen sucht, wenn er die Bhikshu schilt oder schlecht macht, wenn er Uneinigkeit unter ihnen zu Wege bringt, wenn er den Buddha, den Dhamma, den Sangha durch Reden verunehrt (Cullavagga V, 20, 3). Der Beschluß wird zurückgenommen, wenn der Schuldige vor dem Sangha erscheint, seine Reue zu erkennen giebt

und um Erlaß der Strafe bittet. Dann wird er wieder ‚wie Einer, der mit dem Sangha zu thun hat' (Ebendaselbst V, 20, 7). Nach Cullavagga V, 20, 5. 6. kam der Schuldige, nachdem der gegen ihn gefaßte Beschluß ihm verkündigt worden war, mit Weib und Kindern, Freunden und Verwandten zu dem Buddha und bekannte vor ihm sein Vergehen, damit er sich desselben künftig enthalte. Der Buddha nahm seine Beichte an und erklärte, daß Erkenntniß und Bekenntniß der Sünde die Fähigkeit gebe, sie künftig zu vermeiden. Dann forderte er den Sangha auf, die Schüssel für den Reinigen wieder aufwärts zu kehren, was geschehen solle, wenn die Gegentheile der obenerwähnten acht Dinge den Upâsaka characterisire.

Nach allem Vorstehenden ist die Ansicht doch wohl kaum zutreffend, daß der Sangha allein die buddhistische Gemeinde bilde, die Upâsaka aber außerhalb derselben und nur in einer losen, ungeregelten Beziehung zu ihr ständen.*) Daß die eigne Auffassung der buddhistischen Ordensbrüder von Anfang an eine andere war, ergiebt sich aus den Legenden über die Begegnungen zwischen Mâra und dem Buddha. Im Mahâparinibbâna-Sutta III, 43—47 (Sacred books of the East Vol. XI, p. 53.) lesen wir, daß Letzterer nicht lange vor seinem Tode an seinen Schüler und Begleiter Ananda folgende Worte richtete: „Einstmals, Ananda, ruhte ich unter dem Nigrodha-Baume des Schäfers am Ufer des Flusses Nerañjarâ, unmittelbar nachdem mir die große Erleuchtung zu Theil geworden war. Da kam Mâra, der Böse, Ananda, an den Ort, wo ich mich befand, und, mir zur Seite tretend, redete er mich mit den Worten an: ‚Scheidet jetzt aus dem Dasein, Herr! Der Bhagavâ möge nun sterben; jetzt ist es Zeit für den Bhagavâ zu entschwinden!' Und als er so gesprochen hatte, Ananda, wandte ich mich an Mâra den Bösen und sprach: ‚ich werde nicht sterben, oh Böser! bevor nicht nur die Ordensbrüder und Schwestern, sondern auch die Laienschüler beiderlei Geschlechts treue Hörer geworden sind, weise und wohlerzogen, gerüstet und erfahren, in den Schriften wohlbewandert, alle Pflichten, die großen wie die kleinen erfüllend, fehlerfrei im Leben, den Vorschriften gemäß wandelnd; bevor sie nach eigenem Erfassen der Lehre fähig sein werden, sie anderen mitzutheilen, sie zu predigen, zu verkünden, festzustellen, zu eröffnen, bis ins Einzelne zu entwickeln und zu erklären; — bevor sie, wenn von andern falsche Lehren ausgehen, fähig sein werden, diese mit Hülfe der Wahrheit zu besiegen, zu widerlegen, und so die Wunder wirkende Wahrheit weit umher auszubreiten. Ich werde nicht sterben, bevor diese meine reine Religion in ihrem ganzen Umfange erfolgreich gedeihend, weitverbreitet und volksthümlich geworden sein wird, bevor mit einem Wort, sie den Menschen wohl verkündet

*) Man kann natürlich leicht in abstracto Kriterien für den Begriff der Gemeinde-Angehörigkeit aufstellen, welche geeignet sind, die obenerwähnte Ansicht zu rechtfertigen. Aber selbst, wenn diese Kriterien mit den christlich-kirchlichen Einrichtungen harmoniren, bleibt die Frage offen, ob es statthaft sei, dieselben als maaßgebend für alle religiösen Gemeinschaften zu betrachten.

sein wird.' Und wiederum jetzt am heutigen Tage Ananda in dem Câpâla-Cetiya kam Mâra, der Böse, an den Ort, wo ich mich befand, und, mir zur Seite tretend, redete er mich [mit denselben Worten] an. Und als er so gesprochen hatte, Ananda, antwortete ich ihm und sagte: ‚Freue dich, das endliche Erlöschen des Tathâgata wird in Kurzem stattfinden. Nach Verlauf von drei Monaten, von heute an, wird der Tathâgata sterben.'"

Auf seinen Wanderungen ward der Buddha gewöhnlich von Ordensbrüdern in größerer oder geringerer Anzahl begleitet, und es kam häufig vor, daß er von einem Einwohner der besuchten Ortschaften eingeladen ward, mit jenen ihre tägliche Mahlzeit bei ihm einzunehmen. Nach deren Beendigung pflegte er dann (so lautet die dafür feststehende Formel in den heiligen Schriften) seinen Wirth „mit religiöser Rede zu belehren, zu ermuntern, zu beleben und zu erfreuen." Ward er dagegen auf seinem Almosengange von jemand, der ihm nichts gegeben hatte, veranlaßt, belehrende Worte an denselben zu richten (was öfters in Versen geschah), dann wies er eine ihm etwa nachher dargebotene Speise mit den Worten zurück: „für vorgetragene Verse nimmt der Buddha keine Gaben an," (Vgl. Sutta Nipâta Vers 80 und 480, Sacred books of the East, Vol. X, Part II, p, 13 und 78.) Darin lag wohl theils eine mißbillige Hindeutung auf den Priesterlohn (dakshina), welchen die Brahmanen für ihre Mitwirkung bei den Opfern empfingen, die ja zu einem wesentlichen Theil in dem Vortrag von Hymnen bestand; theils aber auch der Gedanke, daß die Gaben der Upâsaka an die Bhikshu nicht den Character der Freigebigkeit und Mildthätigkeit verlieren dürften, wenn ihnen die Eigenschaft guter Werke, die in künftigen Lebensläufen (oder künftig in dem gegenwärtigen) gute Früchte tragen würden, verbleiben sollte. Die Lehrthätigkeit des Buddha richtete sich jedoch nicht blos an Einzelne, sondern auch an Versammlungen, sowohl von Ordensbrüdern wie von Weltleuten aller Stände.*) Im Mahâvagga VI,28,1–7 und Mahâparinibbâna-Sutta 1,19—25 (Sacred books of the East, Vol. XVII, p. 97—101 und Vol. XI, p.15—17) wird von einem Lehrvortrag desselben an die Laienschüler zu Pâtaligâma berichtet, und diese Erzählung ist namentlich wegen der Beschreibung der äußeren Umstände des ganzen Vorgangs interessant, die sich gewiß öfters und auch an andern Orten wiederholt haben werden. Sie lautet: „Darauf ging der Bhagavâ mit einem großen Gefolge von Brüdern weiter nach Pâtaligâma. Nun hörten die Schüler von Pâtaligâma von seiner Ankunft daselbst, und begaben sich an den Ort, wo er sich befand, nahmen achtungsvoll ihm zur Seite Platz und luden ihn in ihr Dorfs-Ruhehaus ein. Und der Bhagavâ gab durch Stillschweigen sein Einverständniß zu erkennen. Als die Pâtaligâma-Schüler sahen, daß er die Einladung angenommen habe, erhoben sie sich von ihren Sitzen und gingen fort nach dem Ruhehause,

*) Siehe auch Mahâparinibbâna-Sutta III, 21—23; Sacred books of the East, Vol. XI p. 48.49.

indem sie sich vor dem Bhagavâ verbeugten, und ihm im Vorübergehen ihre rechte Seite zuwendeten. Dort angelangt, setzten sie das Ruhehaus für eine Benutzung in Stand, stellten Sessel hinein und ein Wassergefäß auf, und befestigten eine Oellampe. Dann kehrten sie zu dem Bhagavâ zurück, stellten sich nach einer Verbeugung ihm zur Seite und sprachen: ‚Alles ist bereit, Herr, es ist Zeit für Euch zu thun, was ihr für das Passendste haltet.‘ Und der Bhagavâ legte das Oberkleid an, nahm seine Schüssel und andere Dinge, ging mit den Brüdern nach dem Ruhehause, wusch seine Füße, betrat die Halle und nahm seinen Sitz am Mittelpfeiler mit dem Gesicht gegen Osten. Und auch die Brüder betraten die Halle, nachdem sie ihre Füße gewaschen, und nahmen rund um den Bhagavâ her Platz mit dem Rücken gegen die westliche Wand, die Gesichter nach Osten gewendet. Und die Pâtaligâma-Schüler betraten ebenfalls die Halle, nachdem sie ihre Füße gewaschen und nahmen dem Bhagavâ gegenüber Platz mit dem Rücken gegen die östliche Wand, die Gesichter nach Westen gewendet. Sodann redete der Bhagavâ die Pâtaligâma-Schüler an und sprach: ‚Fünfach, oh Haushalter, ist die Einbuße des Uebelthäters wegen seines Mangels an Rechtschaffenheit. Zuerst geräth der Uebelthäter, der Rechtschaffenheit bar, durch Trägheit in große Armuth; demnächst verbreitet sich sein böser Ruf auswärts; drittens, in welche Gesellschaft er auch kommen mag, sei es die von Edlen, Brahmanen, Hausherrn oder Samana, er tritt schüchtern und verwirrt in sie ein; viertens, er ist voll von Angst, wenn er stirbt, und endlich bei der Auflösung seines Leibes nach dem Tode wird er in irgend welchem unglücklichen Zustande des Duldens oder Wehegefühls wiedergeboren. Dies, oh Haushalter, ist die fünffache Einbuße des Uebelthäters. — Fünffach, oh Haushalter, ist der Gewinn des gut Handelnden aus seiner Uebung der Rechtschaffenheit. Zuerst erwirbt der gut Handelnde, stark in der Rechtschaffenheit durch seinen Fleiß großen Reichthum; demnächst verbreitet sich sein guter Ruf auswärts; dritteus, in welche Gesellschaft er auch kommen mag, sei es die von Edlen, Brahmanen, Hausherrn oder Ordensbrüdern, er tritt mit Zuversicht und Selbstvertrauen in sie ein; viertens, er stirbt ohne Angst; und endlich bei der Auflösung seines Leibes nach dem Tode wird er in irgend einem glücklichen Zustande im Himmel wiedergeboren. Dies, oh Haushalter, ist der fünffache Gewinn der gut Handelnden.‘ — Nachdem der Bhagavâ die Schüler so belehrt, und sie bis tief in die Nacht mit religiösem Vortrag angetrieben, aufgemuntert und erfreut hatte, entließ er sie mit den Worten: ‚die Nacht ist weit vorgerückt, oh Haushalter, es ist Zeit, für euch zu thun, was ihr für das Passendste haltet.‘ ‚Allerdings, Herr!‘ erwiderten die Schüler von Pâtaligâma, erhoben sich von ihren Sitzen, verbeugten sich vor dem Bhagavâ, und verließen den Ort, indem sie ihm im Vorübergehen ihre rechte Seite zuwendeten.“ — Da der bis tief in die Nacht fortgesetzte Vortrag lange gedauert haben muß, so kann der mitgetheilte Inhalt nur ein ganz kurzes Resumé des wirklich Ge-

sprochenen darstellen sollen; gleichwohl genügt seine Vergleichung mit ähnlichen Nachrichten über längere Vorträge des Buddha an Versammlungen von Ordensbrüder, um den Unterschied zu erkennen, welchen der Redner zwischen diesen beiden Klassen seiner Zuhörer machte. Das Mahaparinibbâna-Sutta beginnt mit einer Erzählung von einer Sendung des Königs Ajâtaçatru von Magadha an den Buddha um zu erfahren, ob ein von ihm geplanter Angriff auf den Volksstamm der Vajjian (Vriji) nach der Ansicht des Letzteren Erfolg verspreche. Offenbar durch seine dem Boten des Königs gegebene Antwort hiezu angeregt, ließ der Buddha nach dessen Entfernung alle in der Nachbarschaft von Râjagriha wohnenden Ordensbrüder zu einer Versammlung in die Upoſatha-Halle berufen, und redete sie dort folgender Maaßen an:

‚Ich will euch, oh Bhikshu, sieben Bedingungen der Wohlfahrt einer Gemeinschaft lehren. Hört wohl zu, und seid aufmerksam, und ich will reden.‘

‚So sei es, Herr‘, sagten die Brüder zustimmend zu dem Bhagavâ, und er sprach, wie folgt:

‚So lange, oh Bhikshu, wie die Brüder in vollen und häufigen Versammlungen zusammentreten, sich in Eintracht erheben und in Eintracht die Ordenspflichten erfüllen, — so lange wie die Brüder nichts festsetzen, was nicht schon vorgeschrieben ist, und nichts abschaffen, was schon angeordnet ist, und in Uebereinstimmung mit den Regeln des Ordens handeln, wie diese jetzt zu Grunde gelegt sind; — so lange wie die Brüder die Aelteren der Erfahrung und der Standesdauer nach, die Väter und Führer des Ordens, ehren, achten, hochschätzen und unterstützen, und es für eine Sache der Pflicht halten, auf deren Worte zu hören; — so lange, wie die Brüder nicht unter den Einfluß jener Begierde fallen, die, wenn sie in ihnen entsteht, den Anlaß zu neuer Geburt giebt; – so lange, wie die Brüder an einsamem Leben Freude finden; — so lange, wie die Brüder ihre Gemüther so in Zucht halten, daß gute und heilige Männer zu ihnen kommen, und die, welche gekommen sind, mit Ruhe verweilen: — so lange ist zu erwarten, daß die Brüderschaft sich nicht zum Untergange neigen, sondern gedeihen werde. So lange wie diese sieben Bedingungen fortfahren werden unter den Brüdern zu bestehen, so lange, wie sie in diesen Bedingungen wohl unterrichtet sein werden: so lange ist zu erwarten, daß die Brüderschaft sich nicht zum Untergange neigen, sondern gedeihen werde.‘

‚Andere sieben Bedingungen der Wohlfahrt will ich euch lehren, oh Brüder, hört wohl zu und seid aufmerksam, und ich will reden.‘

Und da sie ihre Zustimmung gaben, sprach er, wie folgt:

‚So lange wie die Brüder sich nicht auf Geschäfte einlassen, oder an solchen Gefallen finden, oder darin verwickelt sind; — so lange wie den Brüdern nicht eitles Geschwätz zur Gewohnheit wird, oder sie daran Gefallen finden, oder an solchem Theil nehmen; — so lange wie die Brüder sich nicht der Trägheit hingeben, oder an dieser Gefallen finden, oder sich dieselbe gestatten; — so lange wie die Brüder

nicht die Geselligkeit pflegen, oder an ihr Gefallen finden, oder sich ihr ergeben; — so lange wie die Brüder weder sündliche Gelüste hegen, noch auch deren Einfluß unterliegen; — so lange wie die Brüder nicht Freunde, Gefährten oder Vertraute von Sündern werden; — so lange wie die Brüder nicht auf ihrem Wege [zum Nirvâna] still stehen, weil sie irgend etwas Geringeres erreicht haben: — so lange*) ist zu erwarten, daß die Brüderschaft sich nicht zum Untergange neigen sondern gedeihen werde. So lange wie diese Bedingungen fortfahren werden unter den Brüdern zu bestehen, so lange wie sie in diesen Bedingungen unterrichtet sein werden, so lange ist zu erwarten, daß die Brüderschaft sich nicht zum Untergange neigen, sondern gedeihen werde'.**)

‚Andere sieben Bedingungen ꝛc. [wie oben bis: ‚sprach er wie folgt:']

‚So lange wie die Brüder glaubensvoll, im Herzen bescheiden, vor der Sünde besorgt, erfahrungsreich, von energischer Kraft, thätigen Sinnes und weisheiterfüllt sein werden, so lange ꝛc. [wie oben bis: gedeihen werde.]'

‚Andere sieben Bedingungen ꝛc. [wie oben bis: sprach er wie folgt:]'

‚So lange wie die Brüder sich in der siebenfachen höheren Weisheit üben werden, das will sagen: in geistiger Thätigkeit, Forschen nach Wahrheit, Energie, Freudigkeit, Ruhe, ernster Betrachtung und Gleichmuth, so lange ꝛc. [wie oben bis: gedeihen werde.]'

‚Andere sieben Bedingungen ꝛc. [wie oben bis: sprach er wie folgt:]'

‚So lange wie die Brüder sich in der siebenfachen durch ernstes Denken gewonnenen Erkenntniß üben werden, das will sagen: der Erkenntniß der Unbeständigkeit, der Nichtindividualität, des Verderbnisses, der Gefahr der Sünde, der Heiligung, der Herzensreinheit, des Nirvâna, so lange ꝛc. [wie oben bis: gedeihen werde].'

‚Sechs Bedingungen ꝛc. [wie oben bis: sprach er wie folgt:]'

‚So lange wie die Brüder in der Güte des Handelns, Redens und Denkens unter den Heiligen ausharren werden, sowohl im öffentlichen wie im privaten Leben; — so lange wie sie alles, was sie in Uebereinstimmung mit den gerechten Gesetzen des Ordens empfangen, bis hinab zu dem bloßen Inhalt einer Almosenschüssel den Aufrichtigen und den Heiligen als Gemeingut zukommen lassen, und ohne Parteilichkeit theilen werden; — so lange wie die Brüder unter den Heiligen leben, und sowohl öffentlich wie im Privatkreise jene Tugenden üben werden, welche (ungebrochen, unberührt, fleckenlos und tadelfrei) die Freiheit hervorbringen, und von den Weisen gepriesen werden, welche nicht durch das Verlangen nach einem künftigen Leben oder durch den Glauben an die Wirksamkeit äußerer Handlungen besudelt sind, und zu

*) Hier beginnen die weiterhin mehrfach wiederholten Worte: „so lange . . . gedeihen werde."

**) Bis hierher reichen die weiterhin folgenden Wiederholungen der Worte „so lange . . . gedeihen werde."

hohen und heiligen Gedanken hinleiten; — so lange wie die Brüder unter den Heiligen leben, und sowohl im öffentlichen wie im Privatleben jenen edlen und errettenden Glauben pflegen werden, welcher dazu führt, das Leid dessen, der ihm gemäß handelt, völlig zu vernichten: — so lange ꝛc. [wie oben bis: gedeihen werden].'

Inhaltsangaben längerer Reden des Buddha an Versammlungen von Ordensbrüdern finden sich z. B. ferner im Mahâparinibâna-Sutta III,65; IV,7 – 11; Mahâvagga X,2,3–20; Cullavagga VII,4,5–8; IX,1,3. 4 (Sacred books of the East, Vol. XI, p 60, 66; Vol. XVII, p. 293—308; Vol. XX, p. 260; 301). Nach Mahâvagga X,2,2 versuchte der Buddha bei einem in Kauçâmbî ausgebrochenen Streit zwischen den Anhängern eines ausgetriebenen Bhikshu und denen, welche den Austreibungsbeschluß gefaßt hatten, die Einigkeit im Sangha durch Ermahnungen wiederherzustellen, mußte jedoch hören, daß ihm erwidert wurde: „Möge der Glückselige, der Wahrheitsfürst, nur ruhig sein! Möge der Erhabene die Seligkeit ungestört genießen, welche er schon in diesem Leben gewonnen hat! Die Verantwortlichkeit für diesen Zwist und Streit, für diese Uneinigkeit und diesen Zank wollen wir allein tragen!" Er ließ sich zwar dadurch nicht beirren, sondern erzählte der Versammlung die Geschichte des Dîghâva, eines Sohnes des Königs Dîghîti von Koçala, welcher die Entthronung und Tödtung seiner beiden Eltern an dem König Brahmadatta von Kâçî (Benares) — durch ein Wort seines zum Tode geführten Vaters davon abgemahnt — nicht rächte, obwohl dieser in seine Hand gegeben war, und ihn dadurch sich zum Freunde machte; — aber ohne Erfolg. Er verließ die Versammlung und machte seinen Almosengang durch die Stadt, kehrte jedoch, nachdem er sein Mahl beendet, noch einmal zu den Streitenden zurück, und redete zu ihnen in Versen, die größtentheils in das Dhammapada Aufnahme gefunden haben:

3. ‚Schmähworte hört' ich, Schläge empfand ich,
niedergeworfen ward ich beraubt':
solche Gedanken hegend im Herzen,
wird dir der Haß dort niemals vergehn.

4. ‚Schmähworte hört' ich, Schläge empfand ich,
niedergeworfen ward ich beraubt':
schließe vom Herzen solche Gedanken
aus und des Hasses Flamme erlischt.

5. Denn, alte Lehr' ist's, Haß nie dem Haß weicht,
haßfreier Sinn nur setzt ihm ein Ziel.

6. Weltliches Treiben läßt nicht bedenken,
daß sich ein Ende uns Allen naht.
Doch, wer das Auge hierauf gerichtet
hält, der vermeidet jeglichen Streit.

328. Findest du auf dem Wege des Lebens
einen Gefährten, mäßig und klug,

wandre mit dem, bedachtsam und glücklich
mögt ihr besiegen jede Gefahr.

329. Findest Du auf dem Wege des Lebens
keinen Gefährten, mäßig und klug,
wandre allein, dem flüchtigen König
gleich und dem Elephanten im Wald.

330. Besser ist's einsam leben als Thoren
sich zugesellen. Wandre allein,
hüte dich vor der Sünde, genügsam
sei gleich dem Elephanten im Wald.

Alsdann verließ er nicht nur die Versammlung der streitenden Bhikshu, sondern auch die Stadt Kauçâmbî, und begab sich mit kurzem Aufenthalt unterwegs an mehren Orten nach Çrâvastî, der Hauptstadt des Reiches Kâçala. In Folge dessen verweigerten seine Laienschüler (Upâsaka) in Kauçambî den streitenden Bhikshu das Almosen und nöthigten diese dadurch, dem Buddha nach Çrâvastî zu folgen, wo sie unter dessen Mitwirkung ihren Streit beilegten.

In Cullavagga IX, 1 (Sacred books of the East, Vol, XX, p. 299) wird erzählt, daß der Buddha eines Tages die Abhaltung der Uposatha-Feier verweigert habe, weil die Versammlung nicht rein sei. Mahâ-Moggallâna, Einer seiner bedeutendsten Schüler, habe den Unreinen entdeckt und hinaus geführt, nachdem dieser seiner Aufforderung, sich zu entfernen, nicht Folge geleistet. Alsdann habe der Buddha zu den Anwesenden gesagt, acht Eigenschaften habe der große Ocean, deren beständiger Anblick die mächtigen Geschöpfe an ihm Freude finden lasse: er werde allmählig tiefer ohne plötzlichen Abfall; er sei von unveränderlicher Natur und überschreite nicht das Ufer; er dulde in sich keinen todten Körper, sondern werfe ihn an das Ufer; alle großen Ströme (Gangâ, Yamunâ, Aciravatî, Sarabhû, Mahî) verlören nach ihrem Ausfluß in ihn ihre Namen und würden weiterhin zu ihm gerechnet; er würde weder leerer noch voller, obwohl alle Ströme der Welt ihm zuflössen, und alle Regen des Himmels in ihn fielen; er habe nur den einen Geschmack nach Salz; er sei voll von Edelsteinen, Perlen, Diamanten, Katzenaugen, Korallen, Silber, Gold, Rubin und Karneol; er sei der Wohnplatz mächtiger Wesen, der Timi, Timingala, Timitimingala, Asura, Nâga, Gandhabba, in ihm gebe es Geschöpfe von einer bis zu fünfhundert Meilen Länge. Ebenso habe seine — des Buddha — Lehre und Disciplin acht wunderbare Eigenschaften, deren beständige Wahrnehmung die Bhikshu an ihnen Freude finden ließen. Die Zucht in denselben sei eine allmählige, Schritt für Schritt, und es gebe kein plötzliches Gelangen zur Einsicht; der Complex der Vorschriften, welche er für die Hörer seines Wortes gegeben habe, sei von unveränderlicher Natur, und werde von ihnen ihr Leben lang nicht überschritten; der Sangha dulde keinen Unwürdigen in seiner Mitte, sondern stoße ihn aus; die vier Kasten — Khattiya, Brahmana, Vessa und

Sudda — wenn sie unter der Lehre und Disciplin des Tathâgata das weltliche Leben aufgegeben hätten, verzichteten auf ihre Namen und Abstammung und träten ein in die Zahl der Sakyaputtya-Samana;*) obwohl viele Bhikshu völlig abschieden in jener Art des Abscheidens, welches keine Spur zurücklasse, so scheine dadurch doch der Saugha weder leerer noch voller zu werden; seine Lehre und Disciplin habe nur einen Geschmack, den der Befreiung; sie sei voll von Edelsteinen verschiedener Art, darunter die vier ernsten Meditationen, der vierfache große Kampf, die vier Wege zum Iddhi, die fünf moralischen Mächte, die fünf moralischen Sinne, die sieben Arten der Weisheit und der achtfache edle Pfad**); sie sei ein Versammlungsort mächtiger Wesen, darunter der, welcher den ersten, zweiten, dritten Pfad betreten habe, und der Arahat, sowie der, welcher die Früchte des ersten, zweiten, dritten Pfades und der Arahatschaft realisirt habe.***) Diese Rede des Buddha schloß mit den Worten: „Der Regen fällt schwer auf das Bedeckte, nicht auf das Enthüllte; enthülle deshalb, was du verborgen hast, und der Regen wird dich nicht berühren.“****)

Ungeachtet der zahlreichen und phantastischen Wunderthaten, welche die Legende von dem Buddha berichtet,*****) stand dieser doch der Wunder-

*) Den Fortbestand der Kasten im weltlichen Leben hat aber der Buddha deshalb nicht angegriffen, weil er den Angehörigen aller die Aufnahme in seinen, des Sakyasohnes (Sakyaputtiya), Orden der ‚Beruhigten (Samana)‘ gleichmäßig gewährte. Vgl. Sutta-Nipâta Vers 289: „[Vor Alters] nahmen die Brahmanen keine Weiber aus anderen Kasten, erkauften sich auch keine; sie und ihre Weiber lebten miteinander in gegenseitiger Liebe, nachdem sie sich verbunden hatten. 313 [Als sie aber aus Habsucht die Fürsten verleitet hatten, Kühe zu opfern, und] so das Dhamma verloren ging, geriethen die Sudda (Çûdra) und die Vessika (Vaiçya) in Uneinigkeit, geriethen die Khattiya (Kshatriya) auf mannigfache Weise in Uneinigkeit, die Gattin verachtete den Gatten. 314 Die Khattiya und die Brâhmana und jene anderen, welche durch ihre Kasten beschützt worden waren, fielen in die Macht der sinnlichen Genüsse, nachdem sie ihre Streitigkeiten über die Abstammung bei Seite gesetzt hatten.“ Hier scheint ein Bedauern darüber ausgesprochen zu sein, daß die vier Hauptkasten sich nicht rein erhalten hätten, sondern durch Heirathen zwischen Angehörigen verschiedener Kasten die unreinen Mischkasten (siehe Vasishtha XVIII, Baudhâyana I,8,16; Sacred books of the East, Vol XIV, p. 94. 196) entstanden seien.

**) Siehe Mahâparinibbâna-Sutta III,65; Sacred books of the East, Vol. XI, p. 60 und daselbst p. 61, Note 2.

***) Siehe oben die Anmerkung auf Seite 64.

****) D. h. wohl, wie nach dem schwerfallenden tropischen Regen der Boden sich mit üppigem Pflanzenwuchs bedeckt, so erzeugen sich aus Fehltritten, die nicht eingestanden sondern verhehlt werden, immer neue; das offene Bekenntniß dagegen ist der erste Schritt zur Besserung.

*****) Bemerkenswerth ist die Verschiedenheit der arischen und der semitischen Wundersucht. Nach den christlichen Evangelien mußte das Wunder, um auf die Juden Eindruck zu machen, stets einen reellen Nutzen abwerfen. Darum stehen in erster Linie die Austreibung der Dämonen aus den Besessenen und die bis zur Todtenerweckung gesteigerten Krankenheilungen; daneben die wunderbaren Speisungen und Fischzüge und die Stillung des Sturms auf dem See von Gennesaret. Auch dem phantastischen Wunder des Wandelns Jesu auf dem See wird schließlich ein

sucht seiner Zeit und seines Volkes unverkennbar ablehnend gegenüber. Ob das oben (S. 67) erwähnte vierte Hauptvergehen eines Ordensbruders, welches Ausstoßung aus dem Sangha zur Folge hat, auch das Sich-rühmen der Fähigkeit, Wunder zu thun, mit befaßt, scheint nach Note 1 auf p. 5 des Vol. XIII. der Sacred books of the East freilich zweifelhaft zu sein. Dagegen enthält das Tevijja-Sutta, Kap. II. (Mahâ-Silam) im Vol. XI. desselben Werkes p. 196 ein langes Verzeichniß von Wahrsager- und Zauberkünsten, durch deren Ausübung ein Samana nicht suchen soll, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, und zwar nicht etwa deshalb, weil dabei böse Geister ihre Hände im Spiele hätten, sondern weil das niedrige Künste und Lügengewerbe seien.*) Auch heißt es im Çullavagga V, 33, 2 (Sacred books of the East, Vol. XX, p. 152), die Bhikshu sollten die gemeinen Künste der Wahrsagung, Zauberei, Auslegung von Vorzeichen, Sterndeuterei, der Opfer an die Götter, der Hexerei und Quacksalberei weder lernen noch lehren, und ähnlich lautet Vers 927 des Sutta Nipâta (Sacred books of the

---

Nutzeffect zugeschrieben, daß nämlich der widrige Wind sich gelegt habe (Mark. 6, 48. 51.); und das Strafwunder an dem Feigenbaum (ebendaselbst 11, 13. 14. 20. 21.) hatte wenigstens zum Motiv, daß dieser so unnütz war, nicht auch außer der Zeit Früchte zu tragen, als Jesus Feigen zu essen wünschte. Die Wunder der Buddhalegende dagegen (welche z. Th. nicht von dem Buddha, sondern ihm zu Ehren freiwillig von der Natur verrichtet werden) haben nur ausnahmsweise einen reellen Nutzen zum Zweck. Todtenerweckungen kommen gar nicht, Kranken (oder Wunden)-Heilungen nur ein oder das andere Mal besonderer Umstände halber vor. Meistens sind diese Wunder phantastische Vorgänge, in denen sich die Macht des Heiligen über die Natur, insbesondere seine Freiheit von der niederdrückenden Last des leiblichen Daseins abspiegelt. Die Hauptrolle spielen unter ihnen die Fähigkeit, sich in die Luft zu erheben und darin schwebend zu erhalten, wie auch das Vermögen, sich mit Gedankenschnelle an entfernte Orte zu versetzen. Für einige haben wohl alte auf den Sonnengott bezügliche Mythen, für andere vielleicht Träume in hypnotischen Zuständen als Muster gedient. Das am Schlusse des ersten Kapitels des Mahâparinibbâna-Sutta (Sacred books of the East, Vol XI, p. 21) erzählte Wunder mit Nutzeffect ist, wie der Schlußvers zeigt, eine Allegorie: „Der Bhagavâ aber ging weiter [von Pâtaligâma] zu dem Flusse. Und zu der Zeit war der Ganges bis zum Rande voll und strömte über; und in dem Wunsche, an das jenseitige Ufer überzusetzen, fingen einige an, nach Böten, andere nach Holzflößen zu suchen, während noch andere Flöße aus Flechtwerk herstellten. Da verschwand der Bhagavâ so plötzlich, wie ein starker Mann seinen Arm ausstrecken oder den ausgestreckten zurückziehen würde, von dieser Seite des Flusses, und stand mit dem Gefolge der Brüder am jenseitigen Ufer. Und der Bhagavâ sah die Leute sich nach Böten und Flößen umsehen, und wie er sie erblickte, da brach er aus in folgenden Gesang:

‚Wer kühn die Wirbel des Stroms überschreitet,
Auf der Fluth eine feste Bahn sich bereitet,
Während Thoren Flöße aus Reisholz binden:
Der ist weise und wird Errettung finden.‘“

D. h. wer den reißenden Strom der Begierde überschreitet, den achtfachen edlen Pfad als Damm benutzend, während Thoren von äußeren Gebräuchen oder Selbstpeinigung Hülfe erwarten, der ist weise ꝛc.

*) Zu welchen nach No. 6 daselbst auch die Verehrung des Brahmâ gehört

East, Vol. X, P. II, p. 176).*) Ferner wird im Çullavagga V, 8 (Sacred books of the East, Vol. XX, p. 78) erzählt, daß der Setthi (Schatzmeister) von Râjagriha einen Napf von Sandelholz hatte anfertigen lassen, den er an einer hohen Bambusstange befestigte mit der Aufforderung, wenn ein Samana oder Brâhmana ein Arhat sei und Iddhi (Wunderkraft) besitze, so möge er den Napf herabholen und als Geschenk behalten. Sechs in den buddhistischen Schriften öfters erwähnte Irrlehrer meldeten sich als Arhat und Iddhi-Besitzer und verlangten den Napf, konnten aber der Aufforderung, ihn selbst herabzuholen, nicht entsprechen. Da erschienen zwei Schüler des Buddha, Mahr-Mogallâna und Pindola Bhâradvâja, von welchen dieser jenen auffoâderte, den Napf herunterzuholen. Moggallâna gab diese Aufforderung zurück, worauf Pindola Bhâradvâja sich in die Luft erhob, den Napf ergriff und mit demselben dreimal um die Stadt Râjagriha flog. Hierauf bat der Setthi ihn ehrfurchtsvoll herabzukommen, füllte den Napf mit köstlicher Speise, und schenkte ihn dem Bhâradvâja. Dieser Vorfall kam durch den entstehenden Volksauflauf zur Kenntniß des Buddha, welcher den Sangha zusammenberief, in der Versammlung Bhâradvâja streng tadelte, daß er um eines elenden hölzernen Napfes willen vor der Laienwelt seine Wunderkraft gezeigt habe, und zu den Anwesenden alsdann die Worte sprach: ‚Ihr dürft nicht, oh Bhikshu, vor den Laien die übermenschliche Kraft des Iddhi entfalten; wer das thut, ist eines Dukkata (einer Uebelthat) schuldig.‘ — Etwas abweichend lautet die Erzählung desselben Vorfalls bei Woodville Rockhill, the life of Buddha derived from Tibetan works, London 1884, p. 68 69. Darnach kamen zuerst einige Tirthika (Anhänger anderer Secten), die sich am Flußufer gewaschen hatten, des Weges und fragten, als sie der Stange ansichtig wurden, den Haushalter Jyotishka (d. i. den Setthi des Çullavagga), wozu das dienen solle. Als er sie darüber aufgeklärt hatte, erwiderten sie: ‚Haushalter, Ihr seid ein Anhänger der Çâkyaputra-Çramana, die werden den Napf bekommen,‘ und damit gingen sie ihres Weges. Einige Zeit hernach kamen die [buddhistischen] Bhikshu und Sthavira (Aeltesten) nach Râjagriha, um Almosen zu suchen, und sahen ebenfalls die Stange. Sie fragten Jyotishka, was die solle, und er gab ihnen die Erklärung. Darauf erwiderten sie: ‚Haushalter, der Bhagavâ hat gesagt, die Tugenden**) eines Bhikshu müssen verheimlicht und seine Sünden offenbar gemacht werden; das paßt auf den Fall dieses Almosennapfes‘; und damit entfernten sie sich. Etwas später kam der ehrwürdige Dâçabâla Kâçyapa des Weges und richtete an den Haushalter dieselbe Frage. Als der Zweck der Stange ihm erklärt war, dachte er: ‚Schon seit lange habe ich alle Sünden abgelegt und bin rein geworden, und es würde den

*) Eine gleichartige Vorschrift für die Asketen enthält übrigens auch das Rechtsbuch des Vasishtha X,21 (Sacred books of the East, Vol XIV, p. 48).

**) Virtues, d. h. hier wohl übernatürliche Kräfte (Iddhi).

Haushalter erfreuen zu erfahren, wer in die Kunst magischer Verrichtungen tiefer eingeweiht ist, einer der Tirthika oder ich'. So streckte er denn seine Hand aus, wie ein Elephant seinen Rüssel, nahm die Pâtra (Almosenschüssel) und trug sie davon in den Vihâra. Als der Buddha von dieser That des Kâçyapa hörte, verbot er den Bhikshu, sich als Wunderthäter zu zeigen. — Aus dieser Erzählung scheint hervorzugehen, daß die buddhistischen Asketen dem Ansinnen der Weltleute, Wunder zu thun, sich lieber durch Berufung auf ein Verbot ihres Meisters zu entziehen suchten, als daß sie ihr Unvermögen dazu erklärt hätten. Immerhin wird aber wahrscheinlich auch der Stifter des Ordens versucht haben, nicht dem Glauben an die Möglichkeit von Wundern (dazu war eine Zeit nicht reif, in welcher die Naturwissenschaft noch nicht einmal in den Windeln lag), sondern ihrer Hochschätzung als Beweise für die Heiligkeit des Wunderthäters und die Wahrheit seiner ethisch-metaphysischen Lehren entgegenzutreten. Das lag ganz im Geiste seiner Lehre und namentlich seiner eindringlichen Warnung vor dem Vertrauen auf Aeußerlichkeiten (vgl. Mahâparinibbâna-Sutta II, 33; Sacred books of the East, Vol. XI, p. 38), und eine Erinnerung daran enthält wohl die Erzählung von der Bekehrung des Uruvela-Kâçyapa (Mahâvagga I, 15—20; Sacred books of the East, Vol. XIII, p. 118—134). Dreizehnmal verrichtet der Buddha die staunenswertheften Wunder, aber ohne weiteren Erfolg, als daß Kaçyapa denkt: „wahrlich der große Samana besitzt hohe Zaubermacht und große Fähigkeiten, aber er ist doch nicht heilig wie ich bin." Endlich denkt der Buddha*): „Dieser thörichte Mensch wird noch lange bei solchem Glauben beharren. Wie wäre es, wenn ich das Gemüth dieses Jatila**) bewegte (um ihm meine Ueberlegenheit zu zeigen)?" Und der Bhagavâ sprach zu dem Jatila Uruvelâ Kâçyapa: „Ihr seid nicht heilig (kein Arahat) Kâçyapa, noch habt Ihr den Pfad zur Arahatschaft betreten, noch übt Ihr Euch in solchen Dingen, die Euch zur Arahatschaft oder zum Betreten des Pfades zur Arahatschaft führen werden." Da warf der Jatila Uruvelâ Kâçyapa sich nieder, beugte sein Haupt zu den Füßen des Bhagavâ, und sprach zu demselben: „Herr laßt mich die Pabbajjâ und Upasapamdâ-Ordination***) von dem Bhagavâ empfangen!" Heißt das nicht: was zahlreiche in der Außenwelt vollbrachte Wunder nicht vermocht hatten, das bewirkte das einfache Wort des großen Lehrers, weil ihm die Kraft innewohnte, den Hörern

*) Interessant ist es mit dieser buddhistischen Legende die Stelle im Evang. Matth. 11, 20—24 zu vergleichen: „Hierauf hob er (Jesus) an, die Städte zu schmähen, in welchen seine meisten Wunder geschehen waren, daß sie nicht Buße gethan. Wehe dir Chorazin! wehe dir Bethsaida! denn wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Buße gethan."

**) Ein Jatila ist ein Asket, welcher geflochtenes Haar trägt.

***) Die Aufnahme in den Orden erst als Novize, dann als Samana oder Bhikshu.

in das Herz zu dringen, — wenngleich auch diese Kraft hier als etwas Wunderbares aufgefaßt und dargestellt ist?

Der Schauplatz der Thätigkeit des Buddha war die Gegend am mittleren Lauf des Ganges ungefähr von Allahabad bis Patna, also etwa die östliche Hälfte der heutigen Nordwest-Provinzen nebst Audh und der nordwestliche Strich von Bengalen. Hier lagen zu seiner Zeit zwei größere Königreiche: Magadha im Südosten, Koçala im Nordwesten, mit den Hauptstädten Râjagriha südlich und Çrâvastî nördlich vom Ganges. Gegen Nordosten lagen die kleineren Gebiete dreier Volksstämme, der Çakya (zu welchem der Buddha selbst gehörte), der Malla und der Vriji; die bedeutendste Stadt hier war Vaiçâlî. Schon während der Lebzeiten des Buddha mögen seine Ordensbrüder seine Lehre über dieses Gebiet hinaus verbreitet haben (vgl. Mahâvagga V,13; Sacred books of the East, Vol. XVII, p. 32—40, insbesondere § 12 auf S. 38); er selbst wanderte innerhalb desselben 45 Jahre lang — mit Ausnahme der Regenzeiten, während welcher er an einem und demselben Orte verblieb, — regelmäßig von einer Brüderschar begleitet, von Ort zu Ort, und wirkte sowohl als Volkslehrer wie als Leiter der Ordensbrüderschaft für die Ausbreitung und Befestigung seiner Lehre. Am häufigsten verweilte er in den Hauptstädten der Reiche Magadha und Koçala, in welchen dem Orden Vihâra (Klöster) geschenkt worden waren, in Râjagriha von dem Könige Bimbisâra das Veluvana, in Çrâvastî von einem reichen Kaufmann Anâthapindika das Jetavana. Demnächst scheinen Vaiçâlî, Benares und Kauçâmbî an der Yamunâ am meisten besucht worden zu sein; es werden aber im Mahâvagga, Cullavagga und Mahâparinibbâna-Sutta noch gegen 30 andere Ortschaften genannt, in welchen der Buddha auf seinen Wanderungen anhielt. Daß er mit seiner Predigt sich vorzugsweise an die niederen Kasten (Vaiçya und Çûdra) gewendet, oder in diesen vorzugsweise Anhänger gefunden hätte, lassen die heiligen Schriften nicht erkennen, vielmehr scheint es, daß die Ordensbrüderschaft sich am meisten aus den Brahmanen und Kshatriya rekrutirte, was auch leicht begreiflich ist, da ja bisher schon die Asketen und Waldbewohner größtentheils aus diesen Kasten hervorgegangen waren. Beide Könige, Bimbisâra von Magadha und Prasenajit von Koçala, schlossen sich seiner Lehre an, und auch das ritterliche Geschlecht der Licchavi, welches in Vaiçâlî oligarchisch herrschte, gehörte zu seinen Upâsaka.

Schon während der letzten Regenzeit vor seinem Tode, die er in der Nähe von Vaiçâlî zubrachte, ward er von einer schweren Krankheit befallen, von welcher er nur mühsam sich wieder erholte. „Bald nachdem" — berichtet das Mahâparinibbâna-Sutta II,31—35; Sacred books of the East Vol. XI, p. 35—39 — „nun der Bhagavâ anfing, sich zu erholen, als er der Krankheit ganz ledig geworden war, trat er aus dem Kloster hinaus, und setzte sich hinter demselben auf einen dort ausgebreiteten Sitz nieder. Und der ehrwürdige Ananda ging hin zu dem Ort, wo der Bhagavâ sich befand, grüßte ihn, nahm

achtungsvoll auf der einen Seite Platz, und redete den Bhagavâ an und sprach: ‚Ich habe gesehen Herr, wie der Bhagavâ gesund war, und ich habe gesehen, wie der Bhagavâ leiden mußte. Und obwohl bei dem Anblick der Krankheit des Bhagavâ mein Leib schwach ward wie ein Rankengewächs, und der Horizont sich für mich in Nebel hüllte, und meine Sinne nicht länger klar waren, so entnahm ich dennoch ein klein wenig Trost aus dem Gedanken, daß der Bhagavâ nicht eher aus dem Dasein scheiden werde, als bis er wenigstens bezüglich des Ordens Anweisungen hinterlassen hätte.‘ — ‚Was denn Ananda? Erwartet der Orden das von mir? Ich habe die Wahrheit verkündet, ohne irgend einen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Lehre zu machen. Denn, was die Wahrheiten anbetrifft, Ananda, so hat der Tathâgata kein solches Ding wie die geschlossene Faust eines Lehrers, der etwas zurückhält. Sicherlich, Ananda, sollte es irgend Einen geben, welcher den Gedanken hegt: ‚Ich bin es, der die Brüderschaft leiten wird,‘ oder: ‚der Orden hängt von mir ab‘, so ist es der, welcher über jeden den Orden betreffenden Punkt Anweisungen ertheilen sollte. Nun denkt der Tathâgata nicht, Ananda, daß er es sei, welcher die Brüderschaft leiten sollte, oder, daß der Orden von ihm abhinge. Warum sollte er denn über irgend einen den Orden betreffenden Punkt Anweisungen hinterlassen? Dazu bin ich, oh Ananda, jetzt alt geworden, stehe in der Fülle der Jahre, mein Lebensweg geht zu Ende, ich habe die Summe meiner Tage erreicht, ich stehe am Wendepunkt des achtzigsten Lebensjahres; und gerade, wie eine aufgebrauchte Karre, Ananda, nur mit Anwendung vieler Sorgfalt noch fortbewegt werden kann, so — dünkt mich — läßt sich auch der Leib des Tathâgata nur mit Anwendung vieler Sorgfalt noch im Gange erhalten. Nur dann, Ananda, wenn der Tathâgata auf kein äußeres Ding mehr achtet, nichts mehr empfindet, und sich in jenes andächtige Nachsinnen des Herzens versenkt, welches mit keinem materiellen Gegenstand befaßt ist, nur dann genießt auch der Leib des Tathâgata Ruhe. Deshalb, oh Ananda, seid eure eigene Leuchte, seid eure eigne Zuflucht. Nehmt nicht zu irgend etwas Aeußerem Zuflucht. Haltet fest an der Wahrheit als einer Leuchte, haltet fest an der Wahrheit als einer Zuflucht. Sucht nicht nach einer Zuflucht bei irgend jemand außer euch selbst. Und wie, Ananda, soll ein Bruder für sich selbst eine Leuchte, für sich selbst eine Zuflucht sein, zu nichts Aeußerem Zuflucht nehmen, an der Wahrheit festhalten wie an einer Leuchte, an der Wahrheit festhalten wie an einer Zuflucht, bei Niemanden außer ihm selbst nach einer Zuflucht suchen? Hierin, oh Ananda: der Bruder möge, während er in dem Leibe*1) weilt, den Leib so betrachten, daß er — thatkräftig, besonnen und eingedenk — so lange er in der Welt ist, den aus dem leiblichen Bedürfniß entspringenden Kummer überwinde; während er den Empfindungen*2) unterworfen ist, möge er die Empfindungen so

) Hier offenbar die Rede von den fünf Skandha (s. oben S. 39—40. Anm.): 1. rûpa, 2. vedanâ, 3. sanjna, 4. samskâra, 5. vijnâna.

betrachten, daß er — thatkräftig, besonnen und eingedenk — den Kummer überwinde, welcher aus den Empfindungen entspringt; und ebenso wie er denkt,*[3]) überlegt*[4]) oder fühlt,*[5]) möge er den Kummer überwinden, welcher aus dem an die Vorstellungen, Schlußfolgerungen und Gefühle geknüpften Verlangen entspringt. Und alle die, Ananda, welche, sei es jetzt oder nach meinem Tode, für sich selbst eine Leuchte, und für sich selbst eine Zuflucht sein werden, welche zu nichts Aeußerem Zuflucht nehmen, sondern an der Wahrheit festhalten werden wie an ihrer Leuchte, an der Wahrheit festhalten wie an ihrer Zuflucht, welche bei Niemandem außer ihnen selbst Zuflucht suchen werden: — die sind es, Ananda, unter meinen Bhikshu, welche den obersten Höhepunkt erreichen werden. Aber sie müssen sorgsam darauf bedacht sein, zu lernen.'" Für die historische Wahrheit dieser Erzählung spricht klar und deutlich ihr Inhalt; denn Reden, welche einem wirklichen oder vermeinten Religionsstifter nach dessen Tode von seinen Anhängern in den Mund gelegt werden, pflegen ganz anders zu lauten**) Die rein menschliche Bescheidenheit, welche uns aus den in ihr überlieferten Worten des Buddha entgegentritt, zeigt aber in hellem Lichte den edlen Sinn und die wahrhafte, wenn gleich stille, Geistesgröße des Mannes, der am Schlusse einer langjährigen erfolgreichen Laufbahn als Reformator des religiösen Bewußtseins seiner Volks- und Zeitgenossen, frei von jeder Selbstüberhebung, für sich und sein Wort keine äußere Autorität der Nachwelt gegenüber in Anspruch nehmen wollte, vielmehr den künftigen Generationen wie der gegenwärtigen nicht nur die volle Freiheit und Selbstständigkeit des eigenen Denkens wahrte, sondern sie darauf als ihre alleinige Leuchte und Zuflucht ausdrücklich hinwies. Und doch hatte dieser Mann zweifellos einen mächtigen persönlichen Eindruck auf alle gemacht, die ihm nahe gekommen waren.***) Ein Nachklang davon ist uns am Schluß des Sutta Nipâta erhalten. Vom Ufer des Godhâvari kamen sechszehn Schüler eines Brahmanen Bâvarî zum Buddha, der sich gerade im Reiche Magadha bei dem Pâsânaka Cetiya (Felsentempel) befand, und erhielten Einer nach dem Andern Antwort auf die von ihnen gestellten Fragen, zuletzt der schon bejahrte Pingiya. Nach der Rückkehr äußerte sich dieser gegen Bâvarî, wie folgt: „Ich will demgemäß den Weg an das jenseitige Ufer verkünden; wie er ihn schaute, so lehrte er ihn, der reine, der wahrhaft weise, der leidenschaftslose, der begierdenfreie Herr; was könnte ihn bewegen, die Unwahrheit zu reden? Wohlan! seine schöne Stimme will ich preisen, die Stimme dessen, der ohne Flecken und Thorheit ist, welcher der Anmaßung und Heuchelei den Rücken zugekehrt hat. Der die Finsterniß zerstreuende Buddha, der alles Sehende, der alle Dinge in der Welt versteht, alle

---

*) Siehe die Anmerkung auf der vorigen Seite.

**) Man vergleiche nur z. B. die Reden des Johannesevangeliums.

***) Vgl. Rhys Davids, Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by . . . Buddhism (Hibbert lectures 1881,) p. 170.

Daseinsweisen überwunden hat, frei ist von Leidenschaft, über jeden Schmerz hinaus, der mit Recht der Buddha (der Erleuchtete, Wissende) heißt, — der, oh Brâhmana, ist auch mir nahe gekommen. Wie ein Vogel, der das Gestrüpp verläßt, und seinen Aufenthalt in dem fruchtreichen Walde nimmt, so habe auch ich mich von kurzsichtigen Menschen abgewendet, und bin wie ein Schwan, der in die freie See gelangt ist. Was mir früher als Gotama's Lehre von anderen mitgetheilt ward, welche sagten: ‚so war sie, so wird sie sein', das war alles nur vom Hörensagen, und vermehrte nur meine Zweifel. Es weilt nur Einer auf Erden, welcher die Finsterniß vertreiben kann, das ist der Hochgeborne, der Leuchtende, Gotama mit der tiefen Einsicht, Gotama mit der großen Weisheit; der zeigte mir die Wahrheit, die augenblicklich und unmittelbar den Durst vernichtet, und vom Leide frei macht, — nirgends giebt es Seinesgleichen!" Bâvarî: „Kannst du ihm auch nur einen Augenblick fern bleiben, oh Pingiya, dem Gotama mit der tiefen Einsicht ꝛc. [wie vorhin]?" Pingiya: „Ich bleibe ihm nicht einen Augenblick fern, oh Brâhmana, dem Gotama ꝛc. Ich sehe ihn in meinem Sinne und mit meinem Auge, wachsam, oh Brâhmana, Tag und Nacht; ihn verehrend bringe ich die Nacht hin, deshalb — denke ich — bleibe ich ihm nicht fern. Glaube und Freude, Gemüth und Gedanke ziehen mich hin zur Lehre Gotama's. Welchen Weg immer jener wahrhaft weise Mann gehen mag, eben denselben einzuschlagen, fühle ich mich angetrieben. Weil ich hinfällig, alt und schwach bin, kann mein Körper freilich nicht dorthin gehen, aber in meinen Gedanken gehe ich stets dorthin, denn mein Herz, oh Brâhmana, hängt an ihm." (Sacred books of the East, Vol. X, P. II, p. 210.)

Als der Buddha von seiner oben erwähnten Krankheit genesen war, hielt er in der Uposatha-Halle zu Vaiçâlî eine Abschiedsrede an die dort versammelten Brüder, worin er ihnen die Hauptstücke seiner Lehre noch einmal übersichtlich vorführte; und begab sich dann mit seinem ständigen Begleiter Ananda auf seine letzte Wanderschaft, wobei sich ihm — wie gewöhnlich — eine Schar von Brüdern anschloß. Ueber Bhandagama und Bhoganagara (wo er ebenfalls noch Ansprachen an die Brüder hielt) gelangte er nach Pâvâ, woselbst ein Metallarbeiter Cunda ihn und die ihn begleitende Brüderschar zum Mahle einlud. Derselbe hatte außer süßem Reis und Kuchen auch noch ein Stück von dem getrockneten Fleische eines Ebers zubereitet, um damit die Eingeladenen zu bewirthen. Von der Gefährlichkeit dieser letzteren Speise scheint der Buddha eine Vorahnung gehabt zu haben, denn — während er sie der Ordensregel gemäß (vgl. Dhammapada, Vers 365, 366) für seine Person nicht ablehnte, — veranlaßte er seinen Wirth, den übrigen Gästen nichts davon zu geben, sondern den ganzen Rest zu vergraben. „Ich sehe niemand, Cunda, auf Erden oder in Mâra's Himmel, oder in Brahma's Himmel, niemand unter den Samana und Brâhmana, unter den Göttern und Menschen, von welchem jene Speise, wenn er sie gegessen hätte, verdaut werden könnte,

außer von dem Tathâgata." (Mahâparinibbâna-Sutta IV,19; Sacred books of the East, Vol. XI, p. 72.) Die Folgen zeigten sich bald nachdem er das Haus des Cunda verlassen und den Weg nach Kusinârâ, einer Stadt der Malla, eingeschlagen hatte. Unter heftigen Schmerzen ward er von Dysenterie befallen, so daß er wiederholt sich niederlegen und eine Weile ruhen mußte. Dabei unterließ er nicht seinem Begleiter Ananda Anweisung darüber zu geben, wie der Metallarbeiter Cunda zu beruhigen sei, wenn er glauben sollte, durch seine Bewirthung den Tod des Tathâgata herbeigeführt zu haben. Es sei ihm zu sagen, daß er nach dessen eigener Erklärung durch die Darreichung des letzten Mahles an ihn sich ein ebenso gutes Karma erworben habe, wie früher Sujâtâ, die Tochter Senâni's, durch die Darreichung der Reismilch, die ihm nach seinem strengen Fasten zuerst wieder Kräfte gegeben und somit zur Erreichung der Buddhaschaft verholfen habe.*) Durch ein Bad im Flusse Kakutsthâ erfrischt, kam er bis zum Sâla-Hain der Malla, dem Upavartana von Kusinârâ jenseits des Flusses Hiranyavatî, wo er sich zwischen zwei Sâlabäumen sein Sterbelager bereiten ließ. „Und der Bhagavâ legte sich auf seine rechte Seite nieder, mit dem einen Bein auf dem anderen ruhend, und er war eingedenk und Herr seiner selbst. Damals nun waren die Zwillings-Sâlabäume ganz und gar eine Blüthenmasse von Blumen außer der Jahreszeit, und aus Hochachtung für den Nachfolger der Buddha der Vorzeit fielen diese ab auf den Leib des Tathâgata, über welchen sie sich zerstreuten und aussäeten. Und auch himmlische Mandârava-Blumen und himmlisches Sandelholzpulver fielen aus der Höhe des Luftraumes herab, senkten sich nieder auf den Leib des Tathâgata über welchen sie sich zerstreuten und aussäeten aus Hochachtung für den Nachfolger der Buddha der Vorzeit. Und himmlische Musik erscholl in der Höhe aus Hochachtung für den Nachfolger der Buddha der Vorzeit. Und himmlische Gesänge schwebten hernieder aus Hochachtung für den Nachfolger der Buddha der Vorzeit. Da redete der Bhagavâ den ehrwürdigen Ananda an und sprach: ‚Die Zwillings-Sâlabäume sind ganz und gar ꝛc. [wie vorhin mit Umwandlung des Imperfects der Verba in das Präsens]. Dies ist jedoch nicht die rechte Weise, Ananda, wie dem Tathâgata Achtung und Ehrfurcht erwiesen, wie er heilig gehalten und verehrt wird.**) Sondern der Bruder oder die Schwester, der fromme Mann oder das fromme Weib, die beständig alle großen und kleinen Pflichten erfüllen, deren Lebenswandel tadelfrei und den Geboten gemäß ist, — diese sind es, welche auf die rechte Art dem Tathâgata Achtung und Ehrfurcht erweisen, ihn heilig halten und verehren. Deshalb Ananda, seid standhaft in der Erfüllung der großen und der kleinen Pflichten, führt einen Lebenswandel tadelfrei und den Geboten gemäß, und so, Ananda, sei auch

*) Siehe Rhys Davids, Buddhist birth stories, Vol. I p. 91—94.

**) Vgl. Evang. Marci Kap. 14. Vers 6. 7.

eure Lehre.'" (Mpn.-S. V, 3—6. S. B. E. XI, 86.87.) Auf die Frage Ananda's: „Was sollen wir mit den Ueberresten des Tathâgata thun, Herr?" erfolgte die Antwort: „Bereitet nicht Euch selber Hinderniſſe, Ananda, indem ihr den Ueberresten des Tathâgata Ehre erweiſ't. Seid eifrig um eurer selbſt willen, Ananda, darum bitte ich euch dringend. Widmet euch dem Streben zu eurem eigenen Besten. Seid ernſt, seid eifrig, seid aufmerksam auf euer eigenes Beſte. Es giebt weiſe Männer, Ananda, unter den Edlen, unter den Brahmanen, unter den Familienhäuptern, welche feſt an den Tathâgata glauben; die werden den Ueberresten des Tathâgata die gebührende Ehre erweiſen. Wie die Menschen die Ueberreſte eines Königs der Könige (Cakravartin-râja) behandeln, ebenso, Ananda, sollen sie mit den Ueberresten eines Tathâgata verfahren. An den vier Kreuzwegen sollte dem Tathâgata ein Dagob (dhâtugarbha = Reliquienbehälter, Grabhügel) errichtet werden. Und Allen, welche dort Kränze, oder wohlriechende Substanzen, oder Gemälde niederlegen, oder den Dagob begrüßen, oder in deſſen Gegenwart Beruhigung des Herzens empfinden, — denen soll dies lange zum Gewinn und zur Freude gereichen. Bei dem Gedanken, Ananda, ‚dies iſt der Dagob jenes Bhagavâ, jenes Arahat-Buddha,' wird den Herzen Vieler Ruhe und Glück zu Theil werden, und weil ſie dort für ihre Herzen Ruhe und Frieden gefunden haben, werden ſie nach dem Tode, wenn der Körper ſich aufgelöſt hat, in den seligen Reichen des Himmels wieder geboren werden. Dies iſt der Umſtand, Ananda, um deſſen willen ein Tathâgata, ein Arahat-Buddha eines Dagob würdig iſt. (Mpn.-S. V,24—26. 28. S. B. E. XI, 91. 92. 93. 94.)

„Nun ging der ehrwürdige Ananda in den Vihâra, und ſtand gegen den Thürpfoſten gelehnt, und weinte bei dem Gedanken: ‚ach, ich bin nur noch ein Lernender, Einer, der ſich die Vollkommenheit erſt erarbeiten soll. Und der Meiſter iſt im Begriff mir zu entſchwinden, — er, der ſo gütig iſt!' — Da rief der Bhagavâ die Brüder und ſprach: ‚wo iſt denn Ananda, ihr Brüder?' — ‚der ehrwürdige Ananda, Herr, iſt in den Vihâra gegangen, und ſteht gegen den Thürpfoſten gelehnt, und weint bei dem Gedanken ꝛc. [wie vorhin bis: ſo gütig iſt!]' Und der Bhagavâ rief einen gewiſſen Bruder und ſprach: ‚Gehe jetzt, Bruder, rufe Ananda in meinem Namen und ſage: Bruder Ananda, der Meiſter läßt dich rufen.' — ‚So ſei es, Herr!' ſagte jener Bruder beipflichtend zu dem Bhagavâ. Und er ging hin zu dem Ort, wo Ananda ſich befand, und ſprach dort angekommen zu dem ehrwürdigen Ananda: ‚Bruder Ananda, der Meiſter läßt dich rufen.' — ‚Sehr wohl Bruder!' ſagte der ehrwürdige Ananda beiſtimmend zu jenem Bruder. Und er begab ſich an den Ort, wo der Bhagavâ ſich befand, und dort angelangt, verbeugte er ſich vor dem Bhagavâ und nahm achtungsvoll an der Seite Platz. Darauf ſprach der Bhagavâ zu dem ehrwürdigen Ananda, als er dort ihm zur Seite ſaß: ‚Genug, Ananda, beunruhige dich nicht, weine nicht! Habe ich dir nicht ſchon bei früheren Gelegenheiten geſagt, daß die eigenſte

Natur aller Dinge, die uns am nächsten und theuersten sind, es mit sich bringt, daß wir von ihnen scheiden, sie verlassen, uns von ihnen trennen müssen? Wie könnte denn, Ananda, dies möglich sein, — da doch ein jedes Ding, was geboren, ins Dasein gebracht und organisirt ist, in sich die ihm eingepflanzte Nothwendigkeit der Auflösung enthält, — wie könnte denn dies möglich sein, daß solch ein Wesen sich nicht auflös'te? Kein solcher Sachverhalt kann existiren! Lange Zeit hindurch, Ananda, hast du mir sehr nahe gestanden durch freundliche und gütige Handlungen, Worte und Gedanken einer unwandelbaren und unbeschränkten Zuneigung. Du hast wohlgethan, Ananda! Strenge dich ernstlich an, und auch du wirst bald frei sein von den großen Uebeln, — von der Sinnlichkeit, der Individualität, der Täuschung und der Unwissenheit'" (Mpn.-S. V, 32—35. S. B. E. XI, 95—97). Im Auftrage des Buddha begab Ananda sich dann zu den Malla in Kusinârâ, um ihnen die Anwesenheit des Lehrers in ihrem Sâla-Hain und dessen herannahenden Tod zu melden. „Und als sie diese Worte des ehrwürdigen Ananda gehört hatten, wurden die Malla mit ihren jungen Leuten und Mädchen und ihren Ehefrauen bekümmert und traurig und in ihren Herzen betrübt. Und einige von ihnen weinten, lös'ten ihr Haar auf, streckten ihre Arme aus, warfen sich auf den Boden nieder und wälzten sich vor Angst hin und her bei dem Gedanken: ‚allzubald wird der Bhagavâ sterben, allzubald wird der Sugata verscheiden, baldigst wird das Licht der Welt entschwinden!' Darauf gingen die Malla mit ihren jungen Leuten und Mädchen und ihren Ehefrauen bekümmert, traurig und im Herzen betrübt, nach dem Sâla-Hain der Malla, nach dem Upavartana und zu dem Ort, wo der ehrwürdige Ananda sich befand. Sodann dachte der ehrwürdige Ananda: wenn ich den Malla von Kusinârâ einzeln, der Reihe nach erlaube, dem Bhagavâ ihre Ehrerbietung zu bezeigen, dann wird die ganze Menge der Malla von Kusinârâ dem Bhagavâ nicht eher vorgestellt sein, als bis die Morgendämmerung die Nacht erhellt. Laß mich nun die Malla von Kusinârâ bestimmen, sich gruppenweise aufzustellen, jede Familie als eine Gruppe, und so sie dem Bhagavâ vorstellen mit den Worten: ‚Herr, ein Malla des und des Namens mit seinen Kindern, seinen Ehefrauen, seinem Gesinde und seinen Freunden beugt sich zu den Füßen des Bhagavâ in Demuth nieder.' Und er that so, und stellte auf diese Weise alle Malla von Kusinârâ dem Bhagavâ in der ersten Nachtwache vor." (Mpn.-S. V,47—51; S. B. E. XI, 102, 103.) Dann ließ sich, wie schon oben S. 64 erwähnt worden, der Mendikant Subhadra melden, und ward vom Buddha als der letzte seiner Schüler bekehrt und in die Brüderschaft aufgenommen. „Der Bhagavâ nun redete den ehrwürdigen Ananda an und sprach: ‚Es könnte sein, Ananda, daß bei einigen von euch der Gedanke aufkäme: Das Wort des Meisters ist zu Ende, wir haben keinen Lehrer mehr. Allein so solltet ihr die Sache nicht ansehen, Ananda. Die Wahrheiten und die Ordensregeln, die ich für euch Alle dargestellt und

festgesetzt habe, die laßt euer Lehrer sein, wenn ich dahin gegangen bin.'" (Mpn.-S. VI, 1; S. B. E. XI, 112.) „Wenn ich dahin gegangen bin, Ananda, so laß den Orden, wenn er das wünschen sollte, alle Vorschriften von geringerer Bedeutung und Erheblichkeit außer Kraft setzen.*) (Mpn.-S. V, 3; S. B. E. XI, 112.) „Dann redete der Bhagavâ die Brüder an und sprach: ‚Es wäre möglich, Brüder, daß in dem Gemüth Eines unter Euch mit Bezug auf den Buddha, oder die Wahrheit, oder den Pfad oder den Weg Zweifel oder Mißtrauen bestände. Fragt deshalb, ihr Brüder, offen und frei! Bringt euch nicht in die Lage, daß ihr euch später in Gedanken vorwerfen müßt: unser Lehrer stand uns Auge in Auge gegenüber, und wir konnten es nicht über uns gewinnen, den Bhagavâ zu fragen, als wir ihn so vor uns hatten.' Und als er so gesprochen hatte, verhielten die Brüder sich schweigend. Und wiederum zum zweiten und zum dritten Male redete der Bhagavâ ꝛc. [wie vorhin bis: so vor uns hatten.] Und auch bei dem dritten Male verhielten die Brüder sich schweigend. Darauf redete der Bhagavâ die Brüder an und sprach: ‚Vielleicht, Brüder, stellt ihr aus Ehrfurcht vor dem Lehrer keine Frage. Laßt einen Freund sie dem anderen mittheilen.' Und als er so gesprochen hatte, verhielten die Brüder sich schweigend. Und der ehrwürdige Ananda sagte zu dem Bhagavâ: ‚Welch' wunderbare Sache ist es, Herr, und wie erstaunlich! Wahrlich, ich glaube, in dieser ganzen Versammlung von Brüdern befindet sich auch nicht Einer, welcher irgend einen Zweifel oder Mistrauen mit Bezug auf den Buddha, oder die Wahrheit, oder den Pfad, oder den Weg hegte.' — ‚Aus der Fülle des Glaubens hast du gesprochen, Ananda! Aber, Ananda, der Buddha weiß mit Sicherheit, daß in dieser ganzen Versammlung von Brüdern sich auch nicht Einer befindet, welcher ꝛc. [wie vorhin bis: hegte']. Denn der am meisten Zurückgebliebene, Ananda, von allen diesen fünfhundert Brüdern ist ein Bekehrter**) geworden, und ist nicht mehr der Geburt in einem Zustande des Leidens unterworfen, und ist der endlichen Errettung versichert.' Sodann redete der Bhagavâ die Brüder an, und sprach: ‚Seht nun Brüder, ich ermahne euch mit den Worten: Die Auflösung liegt im Wesen aller zusammengesetzten Dinge, arbeitet mit Eifer an eurer Rettung!' Dies war das letzte Wort des Tathâgata." (Mpn.-S. VI,5—10; S. B. E. XI,113. 114). Nachdem der Tod eingetreten war, und die Malla in Kusinârâ davon Nachricht erhalten hatten, sorgten diese aufs ehrenvollste für die Leichenverbrennung, sammelten die übrig gebliebenen Gebeine, legten dieselben in ihrer Berathungshalle nieder, und umgaben sie dort mit einem Gitter von

*) Wie im Cullavagga XI, 1, 9. 10, berichtet wird, zog die Brüderschaft demnächst diese ihr ertheilte Erlaubniß förmlich in Betracht, beschloß aber, an allen bei Lebzeiten des Buddha aufgestellten Vorschriften festzuhalten.

**) ein Çrotâpanna; siehe die Anm. auf Seite 64. Dem Commentator Buddhaghosa zufolge verstand der Buddha unter dem „am meisten Zurückgebliebenen" den Ananda, und wollte diesen durch die obigen Worte trosten.

Speeren und einer Brustwehr von Bogen. Inzwischen verbreitete sich die Nachricht von dem Ableben des großen Samana in dem Gebiete seiner Wirksamkeit, und nun meldeten sich der König Ajâtaçatru von Magadha, die Licchavi von Vaiçâlî und noch fünf andere Mitbewerber in Kusinârâ mit dem Anspruche, daß die Ueberreste des Buddha ihnen übergeben würden, um sie feierlich in einem Grabhügel zu bestatten. Die Malla waren Anfangs dazu wenig geneigt, auf Zureden eines Brahmanen Drona verständigte man sich indeß allerseits über eine Theilung der Reliquien, und übertrug dem Drona deren Ausführung. Die Empfänger sorgten dann für die feierliche Bestattung, so daß Jeder über seinem Antheil einen Dagob errichtete. Anknüpfend an diese Erzählung haben die Aeltesten der singhalesischen Klöster, in welchen die bis dahin durch Auswendiglernen in fester Gestalt erhaltenen Ueberlieferungen von der Lehre des Buddha und seinem Leben im ersten Jahrhundert vor Chr. Geb. schriftlich aufgezeichnet wurden, dem Mahâparinibbâna-Sutta folgende Verse hinzugefügt:

Achtfach wurde getheilt das Gebein des Besten der Männer
von weitschauendem Blick; sieben Theile im Lande der Hindu
werden verehrt, der achte in Râmagâma von Schlangen-
Fürsten; dazu im Himmel ein Zahn, in Gandhâra ein andrer,
Einer im Reich Kâlinga, und Einer vom Nâga-Geschlechte.
Durch deren Ruhm strahlt hell von schmerzlosen Opfern die güt'ge
Erde, womit den Gebeinen des großen Lehrers am besten
Ehre geschieht von denen, die selber Ehre genießen:
Göttern, Königen, auch Nâga und edelsten Herrschern.
Leget die Hände zusammen und beugt ehrfürchtig euch nieder,
in der Jahrtausende Flucht wird schwer nur ein Buddha gefunden.

Die letzte Zeile sagt nicht zuviel; denn, soweit unsere historische Kenntniß reicht, hat keines andern Menschen Lebensarbeit einen so ausgedehnten, so andauernden und so vorwiegend heilsamen Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt, wie die des Weisen aus dem Çakyastamme.

In seiner vorderindischen Heimath ist der Buddhismus nach mehr als tausendjährigem Bestande einer brahmanischen Reaction erlegen, deren Verlauf im Einzelnen uns nicht näher bekannt ist. Wie nachtheilig aber dieses Ereigniß für die Bevölkerung Vorderindiens gewesen ist, das zeigt folgende Stelle aus dem dritten Bande von Talboys Wheeler, History of India p. 94—99, deren Verfasser 15 Jahre lang als Beamter in Vorderindien und Birma gelebt hatte:

„Die Erhebung des Buddhismus gegen den Brahmanismus kann nur von Solchen recht gewürdigt werden, die mit den Ergebnissen beider Systeme vertraut sind. Das heutige Indien zeigt viele von den Eigenthümlichkeiten, welche für das alte Indien vor dem Auftreten des Gotama Buddha characteristisch gewesen sein müssen. Es ist ein Land

der Götter, Tempel und Priester, welche das melancholische Gefühl, der Verzweiflung nahe zu sein, einflößen. Der ganze indische Continent ist mit kleinen Heiligthümern übersäet, die aussehen wie Gräber todter Götter, deren grotesk verzerrte Gestalten man im Inneren erblickt; und vor diesen Idolen beugen sich Hausväter und Hausmütter nieder, preisen sie, suchen durch Gaben und Opfer ihre Gunst zu gewinnen, und rufen sie an um Gewährung von Hülfe und Glück. Dann giebt es auch Tempel von weit größeren Dimensionen mit pyramidalen Thürmen oder kegelförmigen Kuppeln, bedeckt mit Sculpturen und von Mauern, Höfen und überdachten Gängen umgeben. Aber alle haben denselben grabmalartigen Character. In einigen sind alterthümliche Götterbilder aufgestellt, mit Juwelen und Goldstoff geschmückt; aber selbst diese Götter sind wenig besser als aufgeputzte Mumien aus alter Vorzeit. Nur die Frauen scheinen inbrünstige Anbeterinnen zu sein, denn die Männer haben angefangen unter dem Druck des Götzendienstes und des Brahmanismus zu seufzen. In der That kennt die Habgier der Tempelpriester keine Grenzen, während ihre Bildung unter aller Würde ist. Sie feiern ihre Tempelfeste, wie wenn Kinder mit Puppen spielen. Sie tragen die Götterbilder in Procession, oder bewegen die gaffende Menge, sie auf riesigen Wagen entlang zu ziehen; aber sie sind nicht im Stande, freudige Ausbrüche der Verehrung oder Danksagung von solcher Art hervorzurufen, daß sie das Vorhandensein eines religiösen Gefühles in den Herzen der Verehrer anzeigten. Die aufgeregte Menge schreit laut ‚Sieg' und ‚Ruhm', als ob ihre Götter große Schlachten gewonnen hätten. Die Brahmanen singen unter dem betäubenden Lärm von Trommeln und Becken (Tam-tam) mechanisch ihre Hymnen. Aber, von einem vorübergehenden Aufbrausen abgesehen, ist in solchen Schaustellungen ein wirklicher Enthusiasmus schwerlich zu finden. Und doch sind die Hindu im Grunde ihres Wesens ein religiöses Volk. Sie zählen die Kugeln ihres Rosenkranzes, und sagen ihre Gebete her. Die Armen sind stets bei der Hand mit ihren einfachen Opfern für die Götter und ihren Gaben an die Priester. Die Reichen erschöpfen ihre Mittel bei dem Bau von Tempeln, Teichen, Brunnen, Ruheplätzen für Reisende und Badetreppen an den Flußufern, oder durch die Bewirthung eines Haufens bettelnder Brahmanen und Beschenkung derselben mit Kleidern und Geld. Ihr religiöses Leben aber, soweit es zum Ausdruck gelangt, besteht in aufgeblasener Ostentation verbunden mit tiefem Trübsinn. Auf den Pilgerfahrten zu den heiligen Tempeln sowohl, wie in den von Hunderttausenden besuchten Versammlungen bei den großen religiösen Festen, oder wenn den Dorfs-Gottheiten mit allem Beiwerk von Flaggen und Kränzen Opfer dargebracht werden, scheint die Bevölkerung Indiens in den meisten Fällen sich dem Vergnügen nur mit Betrübniß im Herzen hinzugeben. Sie mögen hoffen, durch die Gunst der Götter in den Himmel zu gelangen, aber durch den Zorn der Götter können sie auch zu Höllenqualen verdammt werden. Sie geben bei Gelegenheit einer Hochzeit oder der

Geburt eines Sohnes u. dgl. anscheinend großen Ausbrüchen der Freude Raum, aber im Inneren ihres Herzens beklagen sie vielmehr einen verschwenderischen, durch das tyrannische Herkommen ihnen aufgezwungenen Aufwand, welcher sie für den Rest ihres Lebens der Armuth preisgiebt. Sie sind thatkräftig und genügsam, aber ihre Strebsamkeit wird durch priesterlichen Druck erstickt, und ihre Zufriedenheit ist kaum etwas Besseres als eine hoffnungslose Ergebung in ihr Schicksal. Die Familien-Anhänglichkeit ist bei ihnen so stark, wie nur sonst irgendwo, aber von der Wiege bis zum Grabe sind sie eingeengt durch Vorschriften des Kastenwesens, religiöse Gebräuche und brahmanische Erpressungen. Die Frauen werden in Gefangenschaft und Abhängigkeit gehalten. Der Sohn wird schon als Knabe verehelicht, und seine Gattin wird in das väterliche Haus aufgenommen. Die Tochter wird noch im Mädchenalter verheirathet und verurtheilt unter den Augen einer Schwiegermutter zu leben, und wenn ihr Gatte stirbt, dann ist sie zu beständigem Wittwenstande verdammt. So brennen häufig unter dem äußeren Schein friedlicher Ruhe im Innern des Hausstandes Uneinigkeit und Eifersucht. Nur allzuoft will die Mutter nicht essen, die Schwiegertochter ist in Thränen aufgelöst, ein Frauenzimmer will nicht sprechen, das andere sich nicht bewegen, während den Ehemännern und Vätern die Verzweiflung aus den Augen sieht."

„Der Buddhismus dagegen, wie er vormals in Indien blühte, und noch heute in Birma fortblüht, hat einen ganz anderen Einfluß auf die Millionen seiner Anhänger ausgeübt. Er ist eine Religion nicht der Furcht und Sorge, sondern der Hoffnung und Freude. Er ist ein Glaube, welchem das Dogma von der Wiedergeburt in dessen einfachster Form als Angelpunkt dient, der Glaube, daß gute Thaten in diesem Leben glückliche Schicksale in einem künftigen sicher zur Folge haben werden. So ist er eine Religion ohne Götter, ohne Priester im eigentlichen Sinn, ohne Opfer, Bußen oder Anflehungen eines göttlichen Wesens. Und doch sind seine Anhänger frohen Sinnes und leichten Herzens, auch im Ganzen gut und wohlwollend. Ihre Pagoden sind luftige Bauwerke ohne ein Element von Melancholie oder Trübsinn. Ihr Cultus ist der Ausdruck ehrfurchtsvoller Ergebenheit für ihren großen Lehrer, dessen irdische Laufbahn ein Leben der Selbstaufopferung war, um dem Menschengeschlecht die Befreiung aus dem Elend des Daseins zu ermöglichen. Die Kennzeichen ihrer Festtage sind freigebige Gastfreundschaft und ungezwungene Aeußerungen wirklichen Frohsinns. Da giebt es Vorräthe für alle, die essen mögen, süße Getränke für alle, welche Durst fühlen, und eine verschwenderische Menge von Blumen und Wohlgerüchen. Sie haben Gemeinschaften heiliger Männer, welche sich durch ihre gelben Gewänder und ihre glattgeschorenen unbedeckten Häupter von den Laien unterscheiden. Man nennt diese mitunter ‚Priester', aber der Ausdruck ist unzutreffend, denn ihnen liegen keine Pflichten ob, die mit der Pagode zusammenhingen, und ebensowenig vollziehen sie bei Geburts- und Todesfällen, bei Hoch-

zeiten und anderen Vorgängen im Familienleben Gebräuche, welche die geringste Aehnlichkeit mit den von den Brahmanen vollzogenen hätten. In Wahrheit sind die heiligen Männer unter den Buddhisten keine Priester, sondern Mönche, die in der Abgeschiedenheit ihrer Klöster leben, und sich praktisch mit der Erziehung der Jugend beschäftigen. Manche sollen auch heiligen Studien obliegen, oder die Religion der Güte und des Wohlwollens predigen. Ihr Unterhalt macht sich durchaus nicht als eine Belastung des Volkes fühlbar. Sie werden allgemein mit einer aufrichtigen Achtung und einer gütigen Rücksichtnahme behandelt, welche dem Brahmanen nicht immer zu Gebote stehen. Sie dürfen nicht um Gaben ansprechen, und auch kein Geld annehmen; doch erhalten sie alle Lebensbedürfnisse reichlich durch freiwillige Lieferungen aus der Volksmenge. Wo immer es ein gutes Werk zu thun giebt, sei es im Namen der Religion oder des Wohlwollens, da ist die buddhistische Laienschaft stets bereit, bis zur äußersten Grenze ihres Vermögens beizusteuern, und nöthigenfalls sogar ihre geliebten Juwelen und Schmucksachen herzugeben. Sie kennen keine Kastenunterschiede. Sie können sich unter Europäern sowohl wie unter ihren Landsleuten jedes Standes mit der größten Freiheit bewegen, ohne die geringste Besorgniß einer Verunreinigung oder der Uebertretung einer Vorschrift. Ihre Frauen und Töchter werden nicht wie Gefangene in den inneren Räumen des Hauses eingeschlossen, sondern können bei allen Lustbarkeiten und Festen, frei wie die Luft, ihrem Vergnügen nachgehen; auch nehmen sie oft eine unabhängige Stellung in der Familie oder dem Haushalt ein, und erwerben sich ihren Lebensunterhalt selbst, oder leiten die Geschäfte ihrer Ehemänner oder Väter. Ihre Neigungen werden nicht, wie in den indischen Haushaltungen, in kleine Treibbeete des Despotismus eingepfercht, sondern durch geselligen Verkehr zu freiem und gesundem Spiel entfaltet. Die Stunde zum Hofmachen ist eine Institution des Landes. An jedem Abend, an welchem eine junge Dame Gesellschaft zu empfangen wünscht, stellt sie ihre Lampe an das Fenster, flicht frische Blumen in ihr Haar, und nimmt auf einer Matte Platz. Inzwischen legen die jungen Männer des Dorfes ihre besten Kleider an, und machen eine Runde von Besuchen in den Häusern, wo sie eine brennende Lampe sehen. Auf diese Weise werden Liebschaften angeknüpft, und anstatt willkührlicher Verbindungen zwischen Knaben und Mädchen giebt es Heirathen aus Zuneigung zwischen Jungfrauen und Jünglingen, wobei weder Eltern noch Priester mitzureden oder einzuwirken haben."

VIII.

Bodenuntersuchungen
für
etwaige Neubauten auf religiösem Gebiet.

Wenn man unter ‚Religion' nicht bloße Gefühle versteht, sondern Gefühle, die mit gewissen Vorstellungen und Gedanken als ihrer Stütze und ihrem Erregungsmittel dergestalt verwachsen sind, daß sie mit diesen zusammen ein Ganzes bilden (was natürlich keine erschöpfende Begriffsdefinition von ‚Religion' sein soll), dann darf man wohl sagen, daß bei Menschen, die eine gewisse höhere Bildungsstufe erreicht haben, falls sie Religion besitzen, diese darauf beruhe, daß ihr Verstand auf Antrieb ihres Herzens oder Gemüths mit Hülfe ihrer Phantasie transcendent geworden sei. Wenn der Verstand aus eigenem Uebermuthe transcendent wird, so giebt das keine Religion, sondern speculative — d. h. phantastische — Philosophie, während in der kritischen Philosophie der Verstand eben so wenig transcendent werden, wie sich durch Herzenswünsche und Gemüthsstimmungen treiben lassen darf. Wem aber ferner die thatsächliche Wahrheit und die für das Thun und Treiben der Menschen — für ihre gesammte Welt- und Lebens-Anschauung — durchschlagende Bedeutung dessen einleuchtend geworden ist, was Schopenhauer den ‚Primat des Willens im Selbstbewußtsein' genannt hat, der wird nicht meinen, daß mit einem etwanigen Verschwinden des christlichen Offenbarungsglaubens aus dem europäisch gebildeten Theile der menschlichen Gesellschaft und der daraus folgenden Antiquirung des christlichen Dogmas die Religion überhaupt aus demselben verschwinden und der Philosphie die Zügel der Herrschaft hinterlassen werde. Ebensowenig wie diese wird aber auch die autonom gewordene praktische Moral das Christenthum ersetzen und die Religion überhaupt entbehrlich machen können, denn der einzelne Mensch lebt nicht blos in der Berührung mit seines Gleichen, bewegt sich nicht blos als ein Mitglied

der menschlichen Gesellschaft in der Außenwelt, sondern er führt auch ein Leben *für sich allein* in der Welt, die sich nach und nach in seinem Bewußtsein aufbaut und mehr oder minder individuell gestaltet; ja, dieses *innere* Für-sich-leben im *eignen Bewußtsein* überwiegt das äußere In-der-Gesellschaft-leben im Allgemeinen um so mehr, je höher der Grad geistiger Ausbildung ist, den der Einzelne erreicht. Gerade dieses innere Für-sich-leben des Einzelnen aber ist heut' zu Tage bei uns — den Angehörigen des europäischen Culturkreises — das Gebiet, auf welchem die Quellen des religiösen Bedürfnisses und der Befriedigungsmittel desselben liegen, während die Beziehungen der Religion zu seiner Theilnahme an dem äußeren Leben der ihm umgebenden Gesellschaft erst sekundärer Natur sind. Zu einer *rein individuellen* Angelegenheit des Einzelnen wird aber die Religion deshalb doch nicht werden; denn, so verschieden auch die inneren Lebenskreise der einzelnen Menschen von einander sind, sie haben gleichwohl bei allen denjenigen, welche während ihres Lebens in dauernde Berührung mit einander kommen, regelmäßig noch weit mehr gemeinsame Elemente, so daß auch bei der Entwickelung religiöser Vorstellungen und Gedanken eine wechselseitige Einwirkung der Einzelnen auf einander durch Wort und Schrift, — ein Austausch und eine Ausgleichung der Ansichten — stattfinden kann und wird, deren Ergebniß die Ausbildung von zwar nicht völlig übereinstimmenden, aber doch sich mehr oder minder der Uebereinstimmung nähernden Glaubenssätzen sein muß.

Es würde sehr voreilig sein, schon jetzt Vermuthungen darüber hegen zu wollen, welchen Inhalt das religiöse Vorstellen und Denken europäisch gebildeter Nichtchristen erhalten werde, wenn in Zukunft einmal nur Solche auch äußerlich für Christen gelten sollten, welche noch innerlich am christlichen Dogma festhalten. Wer aber es für wünschenswerth hält, daß die europäischen Zweige des uralten arischen (indo-germanischen) Völkerstammes mit dem Christenthum zugleich *das geistige Joch des Semitismus überhaupt* abschütteln möchten, dessen Blick wendet sich unwillkürlich den im ersten und zweiten Abschnitt dieser Schrift (VI u. VII als Fortsetzung des Votums über das ‚Christenthum Christi' ꝛc.) behandelten philosophisch-religiösen Systemen des indischen Alterthums zu, und es drängt sich ihm die Frage auf, in wie weit die Haupt- und Grundgedanken derselben etwa auch auf dem Boden der heutigen europäischen Denkweise und Weltanschauung möchten Wurzel fassen können, wenn aus dieser alle christlichen Bestandtheile ausgeschieden wären. In dem gegenwärtigen letzten Abschnitt dieser Schrift soll der Versuch gemacht werden, zur Beantwortung dieser Frage wenigstens einige aphoristische Beiträge zu liefern.

1. Das individuelle Existenzmittel des Bewußtseins und dessen Subject (jîvâtman und paramâtman).

Hauptsächlich mit Hülfe des Gesichtssinnes, der vom Gehör, Geruch, Geschmack und äußerem Gefühl (des Druckes oder Widerstandes,

der Wärme und Kälte) unterstützt wird, nimmt unser Verstand eine Welt mannigfaltiger Dinge außerhalb unseres eigenen Körpers, wie auch Letzteren selbst von außen wahr. Diese Wahrnehmungen *) bestehen, wenn sie als solche verschwinden, als Erinnerungen in uns fort, und werden — zeitweilig unbewußt — im Gedächtniß aufbewahrt. Aus diesem als Vorstellungen reproducirt, werden sie durch Beurtheilung zergliedert, und auf das Gleichartige, Beständige, Gesetzmäßige in ihnen zurückgeführt, d. h. zu Begriffen verallgemeinert, diese aber in der Sprache zu Namen oder Wörtern verkörpert. Letztere endlich werden zu Gedanken combinirt, die gewisser Maaßen ein Compendium und Repertorium der wahrgenommenen Welt bilden, aus welchen unser Wille für sein Einwirken auf deren Dinge sich Raths erholt. Während die Wahrnehmungen außerhalb unseres Körpers liegen, und dieser selbst ihnen nur mit seiner Außenseite angehört, liegen die Empfindungen innerhalb desselben und werden dem Verstande durch den Sinn des inneren **) Gefühls (als angenehme, unangenehme und indifferente) zugeführt, übrigens aber ganz ebenso wie die Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein weiter verarbeitet, d. h. in Erinnerungen, Vorstellungen, Begriffe, Worte, Gedanken umgewandelt. Man pflegt die wahrgenommenen äußeren Dinge als ‚objective' Welt, und im Gegensatz dazu die Empfindungen als ‚subjectiv' zu bezeichnen; man darf sich jedoch durch diesen Sprachgebrauch nicht zu einer irrthümlichen Auffassung der Sache verleiten lassen. Die Empfindungen treten uns im Bewußtsein ebensogut als Objecte der Erkenntniß gegenüber wie die Wahrnehmungen, nur mit dem Unterschiede, daß jene innerhalb diese außerhalb unsers Körpers lokalisirt erscheinen. Die innere Welt der Empfindungen kann freilich jeder nur in seiner eignen Person beobachten; er kennt unmittelbar nur sein eignes Bewußtsein (cogito ergo sum). Daß auch andere Personen ein Bewußtsein in sich tragen und Empfindungen haben, schließt er aber aus der körperlichen Aehnlichkeit derselben mit seiner eignen Person und aus der Gleichartigkeit seines Verhaltens und des Verhaltens Anderer bei denselben äußern Anläßen. Ebenso aber kann auch Niemand die inneren Organe seines eignen Körpers direct wahrnehmen, ja selbst einen bedeutenden Theil von dessen Oberfläche nicht ohne Spiegel. Er schließt jedoch wegen der Aehnlichkeit des übrigen Theiles mit den Körpern anderer Personen nach der Analogie dessen, was ihm an diesen äußerlich erkennbar ist, auf die Beschaffenheit seines eignen Leibes. Die Ueberzeugung z. B. daß ich ein Gehirn in meinem Kopfe trage, beruht einzig und allein auf einem solchen Schlusse der Analogie. In beiden Arten von Fällen, sowohl bei der Uebertragung des in mir Empfundenen auf Andere, wie des an Anderen Wahrgenommenen auf mich, handelt es sich gleicher Maaßen um eine Vervollständigung des Bildes der objectiven Welt für den Einzelnen

*) Vgl. die Anmerkung auf S. 39. 40.

**) Um der Einfachheit des Ausdrucks willen gebrauche ich das Wort ‚Empfindungen' hier in einem engeren Sinn als in der Anmerkung auf S. 39. 40.

durch Ergänzung des für ihn nur unvollständig Erkennbaren nach dem Muster des vollständiger Erkannten.

An beiden, den Wahrnehmungen wie den Empfindungen, haftet nun unwillkührlich und untrennbar das Prädikat, daß sie die ‚Meinigen' seien; somit deuten alle gleichmäßig auf einen und denselben Mittelpunkt des Bewußtseins, auf das wahrnehmende und empfindende Subject hin. So wenig aber, wie der Mittelpunkt eines Kreises in dessen Peripherie fallen kann, eben so wenig kann das Subject des Bewußtseins für sich selber Object werden, und wie die Kreisfläche verschwinden würde, wenn die Peripherie des Kreises sich bis zum Zusammenfallen mit dem Mittelpunkte verengte, ebenso müßte, wenn die objective Welt mit dem sie wahrnehmenden oder empfindenden Subject identisch würde, das Bewußtsein erlöschen. „‚Nach dem Tode gibt es kein Bewußtsein, dieses sage ich, oh Beste dir,' so sprach Yâjñavalkya. Maitreyî aber sprach: ‚Mit den Worten, daß es nach dem Tode kein Bewußtsein gebe, hat mich der Erhabene in Verwirrung gebracht.' Es erwiderte Yâjñavalkya: ‚Ich spreche, oh Beste, Nichts, was Verwirrung bringt; dieses genügt, oh Beste, zur Erkenntniß: Denn, wenn es etwa ein Zweites giebt, dann sieht Einer den Anderen, dann riecht Einer den Anderen, dann begrüßt Einer den Anderen, dann hört Einer den Anderen, dann denkt Einer einen Anderen, dann erkennt Einer einen Anderen. Wenn Einem aber Alles zum Selbst geworden ist, womit und wen sollte er dann sehen? womit und wen sollte er dann riechen? womit und wen sollte er dann begrüßen? womit und wen sollte er dann hören? womit und wen sollte er dann denken? womit und wen sollte er dann erkennen? womit sollte er denjenigen erkennen, durch den er dieses All erkennt? womit sollte er, oh Beste, den Erkenner erkennen?" (Brihadaranyaka-Upanishad II, 4,12–16 nach Böhtlingks Uebersetzung). Das Bestehen eines wahrnehmenden, empfindenden, erinnernden ꝛc. Subjects, d. h. unseres ‚Ich-selbst,' erkennen wir nicht direct, wie das der objectiven Welt, sondern nur mittelbar durch dessen Reflex aus jedem Object, wie auch durch den Prozeß der Umwandlung der Wahrnehmungen und Empfindungen in Erinnerungen, Vorstellungen, Begriffe, Worte und Gedanken, — welcher ohne ein einheitliches, von der objectiven Welt verschiedenes und ihr gegenüberstehendes, zugleich receptives und thätiges Bewußtseins-Element ganz unverständlich sein würde, — endlich auch durch die Reaction des Willens auf die Erkenntniß der objectiven Welt. Hieraus folgt aber, daß wir von der Beschaffenheit unseres ‚Ich-selbst' eigentlich nichts wissen, und dieselbe nicht erkennen können; als ein für sich bestehendes Ding mit gewissen beschreibbaren Eigenschaften läßt sich das Subject des Bewußtseins ebendeshalb nicht auffassen, weil es nicht sich selber als ein Object gegenüber treten kann. Der rückwärts nach innen liegende Hintergrund unseres Bewußtseins ist und bleibt für uns in tiefes Dunkel gehüllt; hell ist nur, was vorwärts nach außen liegt: die Welt der objectiven Dinge und Vorgänge. Wir können darum auch gar nicht entscheiden,

ob das Subject unseres Bewußtseins individuell oder universal ist, ob jeder von uns sein besonderes ‚Ich-selbst' besitzt, oder ob die individuellen Bewußtseinskreise vermittelst ihres dunklen Hintergrundes auf eine uns unbekannte Weise mit einander zusammenhängen, ob sie eine gemeinschaftliche universale Unterlage (paramâtman) haben.

Die nähere Untersuchung der Art und Weise, wie unsere Wahrnehmungen und Empfindungen zu Stande kommen, hat zu der Einsicht geführt, daß jede derselben durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen bedingt ist, die bei dem wahrgenommenen Gegenstand, bezw. an der Stelle unseres Leibes, wo die Empfindung lokalisirt ist, beginnt, und, durch mehr oder minder zahlreiche Zwischenglieder verlaufend, mit gewissen noch nicht genauer bekannten Bewegungen oder Zustandsveränderungen in der Substanz unsers großen Gehirns endet. Die Erfahrung hat außerdem gelehrt, daß Verletzungen des großen Gehirns oder gewisser Theile desselben eine Trübung des Bewußtseins zur Folge haben, die sich bis zum völligen Erlöschen desselben steigern kann. Sieht man es nun als selbstverständlich an, daß jedes menschliche Individuum aus zwei völlig heterogenen, aber doch aufs engste mit einander verbundenen und wechselseitiger Einwirkung offenen Theilen bestehe, nämlich einem Leibe und einer Seele (oder einem Körper und einem Geiste), dann liegt es nahe, aus den eben erwähnten Beobachtungen zu folgern, daß die Seele als Subject des Bewußtseins ihren Sitz im Leibe und insbesondere im großen Gehirn habe, und daß die erwähnten Bewegungen oder Zustandsveränderungen in der Substanz des Letzteren als Ursache die Wahrnehmungen und Empfindungen im Bewußtsein der Seele als Wirkungen hervorriefen. Für die Richtigkeit jenes alten und ausgebreiteten Vorurtheils von der Doppelnatur des Menschen fehlt es indessen an irgend welchen zulänglichen Beweisen; läßt man es deshalb bei Seite, und bleibt bei den Thatsachen stehen, welche die Analyse des Bewußtseins uns bisher ergeben hat, dann läßt sich aus jenen Beobachtungen nur schließen, daß das menschliche (wie überhaupt das animalische) Gehirn ein Vermittler der Existenz des Bewußtseins der ganzen objectiven Welt sei, während es zugleich selbst ein kleines Theilchen eben dieser Welt bildet. Es ist das ein höchst merkwürdiges Verhältniß für jeden, der sich von dem naiven Glauben frei gemacht hat, daß die objective Welt außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von demselben gerade ebenso dastehe, wie im Bewußtsein für dessen Subject. Denn dann findet sich in jenem Verhältniß der Cirkel, daß das Gehirn, durch welches das Bewußtsein zur Existenz gelangt, für seine eigne Existenz schon das Bewußtsein voraussetzt. Das Bewußtsein würde also sich selbst voraussetzen, es müßte schon da sein, bevor es da wäre, es müßte zugleich dasein und nicht dasein, m. a. W. der Satz des Widerspruchs müßte seine Gültigkeit verlieren. Es kann das nur ein Schein sein, welcher erst mit dem individuellen Bewußtsein in demselben entsteht, und hinter welchem sich das reale, für uns als solches unerkennbare,

principium individuationis verbirgt, denn gerade dadurch wird das Bewußtsein ein individuelles, daß es zu einem einzelnen Object in einer ganz besonderen Beziehung — einem Verhältniß der Abhängigkeit — steht, indem die ganze übrige objective Welt nur durch dieses einzelne Stück ihrer selbst Eingang in das Bewußtsein findet. Ein Bewußtsein dem alle Objecte gleich nahe ständen, welches alle direct auffaßte, ohne eines bestimmten Einzelnen als Wahrnehmungsorgan für die übrigen zu bedürfen, würde ein universales Bewußtsein sein, dem sich nur eine ‚Weltseele' als Subject unterstellen ließe. Ein solches würde sich auch selbst als universal erkennen, aber es ist durchaus nicht undenkbar, daß der dunkle Hintergrund vieler individueller Bewußtseinskreise bis auf ein einheitliches Subject aller zurückreichte, welches somit die objective Welt von zahllosen verschiedenen Gesichtspunkten aus zugleich betrachtete und sich dieser Vielheit bewußt würde, seiner Einheit dagegen nicht bewußt werden könnte (jivâtman). Vgl. Deussen, Vedânta S. 128: „Auf unser Inneres weist uns auch die andere Bezeichnung Gottes*) als der Atman, d. h. ‚das Selbst', oder ‚die Seele' hin; wenn derselbe aber von ‚dem lebenden Selbste', der individuellen Seele (Jivâtman, Jiva), als ‚das höchste Selbst' (Paramâtman, Mukhyâtman, Aupanishadâtman) unterschieden wird, so weisen uns diese Ausdrücke an, bei unserm eigenen Selbste zwei Seiten zu unterscheiden, von denen diese ganze empirische Existenzform nur die eine ist, während die andere, hinter ihr liegend, im Schooße der Gottheit*) ruht, ja mit derselben indentisch ist."

2. Das objective Dasein und das reale Sein. (Mâyâ und Brahman.)

Auf dem Standpunkt des naiven Realismus gilt es für selbstverständlich, daß die objective Welt außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben gerade ebenso existire, wie wir dieselbe mit unseren Sinnen und unserem Verstande wahrnehmen. Für den naiven Realisten, — mag er übrigens Spiritualist oder Materialist sein, — steckt ja das Subject seines Bewußtseins, sein ‚Ich-selbst', in seinem Kopfe, und dieser ist nur ein einzelnes kleines Stück der objectiven Welt, wie sollte er es denn nicht für absurd halten, wenn jemand (wie er meint) behauptet, daß der ganze große übrige Theil der objectiven Welt außerhalb seines Kopfes nur eine Scheinexistenz führe, in Wahrheit aber blos innerhalb desselben als seine Wahrnehmungen und Empfindungen vorhanden sei. Auf seinem Standpunkt hat der naive Realist ganz Recht; er kennt keine andere Realität als die empirische, kein anderes Sein als das objective Dasein, und beide kommen allen anderen von ihm wahrgenommenen Dingen ebenso gut zu, wie seinem Kopfe; — eine andere Gestalt aber gewinnt die Sache für den, welcher den Unterschied erfaßt hat zwischen den im

*) Man hüte sich davor, die Ausdrücke ‚Gott' und ‚Gottheit' hier in ihrem eigentlichen (theistischen Sinne, zu verstehen.

dunklen Hintergrunde unseres Bewußtseins verborgenen Subject desselben und dessen individuellem Existenzmittel, dem Gehirn in unserem Kopfe. Diesem leuchtet ein, daß die objective Welt schlechthin aus nichts anderem bestehe als aus den Wahrnehmungen und Empfindungen welche innerhalb des Bewußtseins für dessen Subject unwillkürlich auftreten. Objectives Dasein oder empirische Realität ist gleichbedeutend mit Wahrnehmbarsein, wahrnehmbar ist aber nur, wer bereits irgend einmal von irgend jemand wahrgenommen worden ist, und wieder wahrgenommen werden kann, ja, unter gewissen Voraussetzungen wahrgenommen werden muß. Die sogenannte Materie ist nur das Abstractum des überhaupt sinnlich Wahrnehmbaren, abgesehen von allen innerhalb desselben bestehenden Verschiedenheiten; sie setzt demnach das Bewußtsein – das empfindende und wahrnehmende Subject — schon voraus, weshalb es stets unmöglich bleiben wird, das Bewußtsein aus der Materie abzuleiten oder dessen Entstehung aus ihr begreiflich zu machen. Nun aber kennen wir das Bewußtsein nur als ein individuelles, und direct kennt jeder nur sein eigenes, dessen Existenz durch das in seinem Kopfe enthaltene Gehirn vermittelt ist; von dessen Existenz aber weiß er, daß sie einen Anfang gehabt hat, und ein Ende nehmen wird. Darum drängt sich ihm die Frage auf? wie ist denn dieses Bewußtsein entstanden? woher hat es seinen objectiven Inhalt gewonnen? was wird aus Letzterem, wenn das Gehirn sich im Tode auflöst, und damit dieses individuelle Bewußtsein definitiv erlischt? bleibt nach diesem Erlöschen etwa ein Keim oder Quell bestehen, aus welchem das individuelle Bewußtsein hervorgegangen war, und der in ihm das in seinem dunklen Hintergrunde verborgene Subject bildete? Denn, daß mein individuelles Bewußtsein aus dem absoluten Nichts entsprungen sein, aus eben demselben seinen ganzen objectiven Inhalt gewonnen haben, mit meinem Tode aber Alles wieder in das absolute Nichts versinken sollte, scheint mir ein undenkbarer Gedanke zu sein, weil jede Negation ihrer Natur nach relativ ist, mit andern Worten nur als Negation eines bestimmten Etwas überhaupt einen Sinn hat. Denkbar dagegen wäre es immerhin, daß jeder individuelle Bewußtseinskreis durch ein **hinterher** sich objectiv als animalisches Gehirn darstellendes principium individuationis aus einem universalen, seiner selbst nicht bewußten Subject (paramâtman) hervorgetrieben würde, um nach zeitweiliger Existenz in diesen seinen Urquell zurückzusinken. Lassen wir diese Hypothese gelten, dann behält die objective Welt für uns ganz denselben Character, den sie für den naiven Realisten hat, wir sind uns nur dessen bewußt, daß jeder ihrer Factoren mit einem Coefficienten behaftet ist, der ihn als Product des Bewußtseins kennzeichnet, den man jedoch im alltäglichen Leben, weil er allen Factoren gemeinsam ist, wie in der Algebra, absondert und außen vor die Klammer setzt, wo ihn der naive Realist nicht bemerkt. Ueber den Horizont des naiven Realismus hinaus' hat sich jedoch uns der Blick auf die Grenzen eines transcendenten Gebiets eröffnet, und jenseits des

objectiven Daseins vermuthen wir ein mit diesem nicht identisches reales Sein. Aber hier dürfen wir uns nicht gestatten, auf das Verhältniß des realen Seins zum objectiven Dasein die Kategorie der Causalität anzuwenden, indem wir hinter jedes ‚Ding für uns' ein ‚Ding an sich' stellen, und dieses für die Ursache von jenem, jenes für die Wirkung von diesem erklären. Denn die Kategorie der Causalität hat sich in unserem Denken bei der Ausbildung einer geordneten und zusammenhängenden Uebersicht über die Erscheinungen der objectiven Welt durch Umwandlung der Wahrnehmungen und Empfindungen im Begriffe und Gedanken entwickelt; nur innerhalb der Grenzen der objectiven Welt hat sie deshalb Gültigkeit, und darf nicht benutzt werden, um über diese Grenze hinaus einen Sprung in das unbekannte Jenseits zu wagen. Wäre das reale Sein dem objectiven Dasein Stück für Stück gleich oder doch ähnlich, dann müßten auch die auf Seite 112 erwähnten Causalketten, welche in der objectiven Welt alle unsere Wahrnehmungen und Empfindungen bedingen, ihre Correlate in dem realen Sein haben, das letzte Glied einer solchen Kette in diesem aber müßte der in unser Bewußtsein fallende Wahrnehmungsact sein. Denn in der objectiven Welt ist ja der wahrgenommene Gegenstand das erste Glied, und da dieser das Ergebniß des Wahrnehmungsactes oder eigentlich mit ihm identisch ist, so kann der Wahrnehmungsact nicht das letzte Glied der in der objectiven Welt liegenden Causalkette sein, vielmehr sind das die nicht näher bekannten Bewegungen oder Zustandsveränderungen in der Substanz unseres großen Gehirns. Ein bekannter Materialist hat freilich gesagt, das Gehirn sondere Gedanken ab, wie die Leber Galle, aber es hat noch kein Anatom neben dem Gehirn oder zwischen dessen Bestandtheilen Gedanken gefunden, wie neben oder innerhalb der Leber Galle. Und doch müßten wir für unsere Wahrnehmungen Empfindungen, Erinnerungen ꝛc. eine besondere räumliche Existenz nachweisen können, wenn sie Glieder eines Causalzusammenhanges in der objectiven Welt bilden sollten, denn was zur objectiven Welt gehört, muß nothwendig irgendwo im Raume existiren, und schließt von demjenigen Raumtheile, den es einnimmt, andere Dinge aus. Zwischen dem ersten und letzten Gliede der objectiven Causalkette — dem wahrgenommenen Gegenstand und gewissen Bewegungen oder Zustandsveränderungen in der Substanz unseres großen Gehirns — besteht nun sicherlich keine Aehnlichkeit; es könnte also, wenn der objectiven Causalkette eine reale entspräche, die jener Glied für Glied gleich oder doch ähnlich wäre, auch zwischen dem ersten und letzten Gliede dieser realen Causalkette — d. h. zwischen dem ‚Dinge an sich' des wahrgenommenen Objects und unserm Wahrnehmungsact sowie dessen Ergebniß (dem wahrgenommenen Gegenstande) keine Aehnlichkeit bestehen. Dies widerspricht aber der Voraussetzung, von welcher wir ausgingen, daß jede, eine unserer Wahrnehmungen in der objectiven Welt bedingende Causalkette ein ihr gleiches oder ähnliches Correlat in der außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von demselben bestehende Realität habe,

denn jene der objectiven Welt angehörige Causalkette ist ja selbst eine Wahrnehmung von Gegenständen, und ihr hypothetisches Correlat im realen Sein ist das ‚Ding an sich' dieser von uns wahrgenommenen Gegenstände. Eine Voraussetzung, welche bei logisch-consequentem Denken auf einen Selbstwiderspruch hinausläuft, dürfen wir nicht machen, also auch nicht annehmen, daß die objective Welt das adäquate Spiegelbild einer außerbewußten Realität sei.

Die allgemeinen und nothwendigen Formen des objectiven Daseins sind Raum und Zeit; der Raum ist die Form der Wahrnehmung, insbesondere der Anschauung, d. h. der Wahrnehmung durch den Gesichtssinn; die Zeit dagegen ist die Form der Erinnerung. In der Praxis schließt sich diese so eng und unausbleiblich an die Wahrnehmung an, daß wir sie unwillkürlich als deren Zubehör betrachten, und z. B. sagen, daß wir eine Bewegung oder Veränderung wahrnähmen. In der That nehmen wir hierbei in jedem folgenden Augenblicke etwas anderes wahr als in dem unmittelbar voraufgegangenen; diesen Wechsel des Inhalts unserer Wahrnehmung zu bemerken, würden wir aber gar nicht im Stande sein, wenn wir nicht die Fähigkeit hätten, die vergangene Wahrnehmung des verflossenen Augenblicks neben der neuen Wahrnehmung des gegenwärtigen Augenblicks in der Erinnerung festzuhalten, und so die Möglichkeit einer Vergleichung beider zu gewinnen. Augenscheinlich ist diese Fähigkeit eine eigenthümliche und selbstständige Funktion unseres Bewußtseins, verschieden von der bloßen, momentanen Wahrnehmung und nicht schon in dieser enthalten; beide müssen deshalb theoretisch von einander getrennt werden, wie eng sie auch immer in der Praxis mit einander verbunden sind und zusammen wirken. Für das objective Dasein sind nun die Formen des Raumes und der Zeit so characteristisch, daß ihm unmöglich etwas ähnlich sein kann, dem diese Formen fremd sind. Daß den ‚Dingen für uns' Stück für Stück ‚Dinge an sich' entsprächen, letztere aber nicht in Raum und Zeit, sondern in, wer weiß welchen, anderen Formen existirten, ist undenkbar. Giebt es eine der objectiven Welt correlate Welt von ‚Dingen an sich', so muß es auch einen ‚Raum an sich' und eine ‚Zeit an sich' geben, d. h. es muß denkbar sein, daß Raum und Zeit unabhängig von unserem Bewußtsein außerhalb desselben bestehen. Allein beide setzen das Bewußtsein voraus, die Beziehung auf dessen Subject ist aus ihrem Begriff oder ihrer Vorstellung schlechthin nicht zu entfernen. Für die Zeit ist dies ohne Weiteres einleuchtend, sobald man erkannt hat, daß dieselbe nicht Form der Anschauung, sondern Form der Erinnerung ist; denn das Festhalten vergehender Wahrnehmungen ist nur als Act eines bleibenden Subjects des Bewußtseins denkbar. Außerdem erscheint uns die Zeit nicht nur als ein progressus sondern auch als ein regressus in infinitum, für beide aber ist die Gegenwart der Ausgangspunkt, und das unendlich entfernte Endziel bleibt unsern Gedanken sowohl rückwärts wie vorwärts unerreichbar. Für eine reale, außerhalb des Bewußtseins bestehende Zeit aber wäre die Vergangenheit kein regressus in

infinitum, sondern ein progressus ex infinito mit der Gegenwart als jeweilig erreichtem Endpunkt, mit andern Worten eine beendigte (vollendete) Unendlichkeit, ein sich selbst widersprechender Begriff. Die entwickelten Vorstellungen oder Begriffe von Raum und Zeit — d. h. der unendliche dreidimensionale Raum und der auch bei völliger Inhaltslosigkeit wie ein Uhrzeiger gleichmäßig vorrückende Zeitverlauf — sind überdies gar nicht unmittelbar mit unseren Wahrnehmungen und Erinnerungen als deren Form gegeben, sondern Erzeugnisse des Denkens; wir kommen zu ihnen nur mit Hülfe der Bewegung durch die Beobachtung der Veränderungen, welche mit unseren Wahrnehmungen vor sich gehen, wenn wir selbst oder äußere Dinge sich bewegen, und durch Abstractionen aus diesen Beobachtungen. Die unmittelbar gegebene Grundlage der Raumvorstellung ist nur das bloße: ‚außer mir'; die der Zeitvorstellung nur das bloße Bewußtsein des Unterschiedes von ‚vergangen' und ‚gegenwärtig', sowie des ‚Früher' und ‚Später' in der Vergangenheit. In dem ‚außer mir' haben wir ja aber ausdrücklich die Beziehung auf das Subject des Bewußtseins, und wir können uns auch den unendlichen drei-dimensionalen leeren Raum gar nicht vorstellen, ohne unwillkürlich und unvermerkt unser ‚Ich-selbst' in dessen Mittelpunkt (den Kreuzungspunkt der drei Coordinaten-Axen) zu versetzen, denn er ist nichts anderes als der Schauplatz möglicher Weise für uns eintretender Wahrnehmungen. Seine Unendlichkeit ist die Möglichkeit von einem Punkt aus nach allen Richtungen hin Linien zu ziehen, ohne jemals irgendwo mit deren Fortsetzung wegen Raummangels aufhören zu müssen. Diese Unendlichkeit aber kann, eben weil sie auf einer stets übrig bleibenden bloßen Möglichkeit beruht, nur im denkenden Bewußtsein existiren, nicht auch realiter, denn eine reale (verwirklichte) Möglichkeit, die dabei bloße Möglichkeit bliebe, ist wiederum ein sich selbst widersprechender Begriff. Die objective Welt ist nicht unendlich, sondern ist und bleibt stets endlich in Raum und Zeit; aber mit der Zunahme unser Kenntnisse können sich ihre bisherigen Grenzen erweitern, und dafür findet sich dann immer noch ein Ueberschuß von Raum und Zeit. Das eben ist deren Unendlichkeit, und hierin zeigt sich deutlich, daß sie ursprünglich und eigentlich Bewußtseinsformen, und nur in Folge dessen auch Daseinsformen der objectiven Welt sind.

Zu diesen logischen Schwierigkeiten des Versuchs, sich Raum und Zeit als außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von demselben bestehend zu denken, kommen ferner noch physikalische. Eine materielle Welt, welche in dem realen Raum und der realen Zeit bestände, könnte entweder in beiden unendlich, oder in der einen Form unendlich in der anderen endlich, oder in beiden endlich sein. Erinnern wir uns nun daran, daß Massenanziehung (Schwere), Licht, strahlende Wärme und vielleicht noch andere Naturkräfte, soweit wir erkennen können, unbegrenzt in die Ferne wirken mit im Verhältniß des umgekehrten Quadrats der Entfernung abnehmender Stärke, und daß höchstwahrscheinlich alle festen Körper flüssige und gasförmige, alle flüssigen

gasförmige Gestalt annehmen können, auch bei bestimmter Temperatur, die bei abnehmendem äußern Drucke immer niedriger liegt, wirklich annehmen, — dann ergiebt sich, daß 1. wenn in dem unendlichen Raume seit unendlicher Zeit eine unendlich große materielle Welt bestände, an jedem Punkte derselben von allen Seiten her die Kräfte der Massenanziehung, des Lichtes und der strahlenden Wärme mit unendlicher Stärke wirken müßten. Da nun im Vergleich mit dem Unendlichen jede bestimmte Größe gleich Null wird, so wäre es nicht möglich, daß jene Kräfte noch von irgend einem bestimmten Weltkörper her auf irgend einen anderen eine merkliche besondere Wirkung äußerten; mit andern Worten wir könnten weder die Sonne vermittelst ihres Lichtes sehen (von dem allgemeinen Glanze des Himmels unterscheiden), noch strahlende Wärme als von ihr herkommend empfinden, noch könnte ihre Anziehungskraft die Planeten in deren Umlauf um sie erhalten. 2. Wäre die materielle Welt zwar unendlich im Raume aber erst vor gewisser endlicher Zeit entstanden, dann müßte sie sich in einem Prozesse stetiger Annäherung an den eben beschriebenen Zustand befinden. 3. Bestände sie zwar von Ewigkeit her, würde aber, wenn sie ihren gegenwärtigen Dichtigkeitszustand besäße, endlich im Raume sein, so könnte sie gar nicht mehr existiren, vielmehr müßten alle Körper längst in den gasförmigen Zustand übergegangen sein, und diese ganze Gasmasse sich in dem unendlichen Raume zerstreut und spurlos verloren haben. 4. Wäre sie endlich im Raume und bestände auch erst seit begrenzter Zeit, so müßte sich ihr Zustand dem eben bezeichneten beständig annähern, mit andern Worten der einer stetig fortschreitenden Auflösung sein. — Träfe irgend eine dieser vier Consequenzen für die reale Welt der ‚Dinge an sich' zu, und wäre die objective Welt der ‚Dinge für uns' ein adäquates Spiegelbild jener, dann müßte sich die fragliche Consequenz auch in dieser zeigen. Das widerspricht aber aller bisherigen Erfahrung, und diese physikalischen Erwägungen führen uns deshalb ebenso wie die vorhergehenden logischen dazu, den Gedanken eines solchen Verhältnisses der außerbewußten Realität zu der innerbewußten Objectivität fallen zu lassen, und uns auf den Standpunkt der altindischen Waldphilosophen zu stellen, welche das All-Eine, das Brahman, unbestimmt ließen, die objective Welt aber als den ‚Schleier der Mâyâ" betrachteten, der uns mit seiner bunten Mannigfaltigkeit die Wahrheit verhülle und insofern täusche, ohne daß wir ihn doch positiv als Lüge und Trug bezeichnen könnten.

Vgl. Gough, The philosophy of the Upanishads and ancient Indian metaphysics (London 1882) Seite 45—50: Brahman per se ist das Prinzip der Realität, das einzig und allein Seiende; nur das ‚Selbst' besteht alles Uebrige scheint nur da zu sein. Diesem Prinzip der Realität ist jedoch von jeher ein unerklärliches Princip der Nichtrealität zugesellt, und aus der hypothetischen Verbindung dieser Principe, eines realen und eines bloßen, sich selbst erzeugenden*) Scheines

*) self-feigned; wahrscheinlich sollte aber hier stehen wie weiterhin: self-feigning, d. h. „sich als das ‚Selbst' täuschend darstellenden."

entspringen die Kreise und die wandernden Formen des Lebens, die äußere Welt und die innere. Mâyâ läßt sich sowohl stückweise als auch im Ganzen betrachten. Stückweise betrachtet ist sie die besondere Illusion, welche für jede Lebensform deren eigene wahre Natur als das eine und einzige ‚Selbst' verhüllt. Unter ihrem Einfluß sollen die empfindenden Wesen jeder Art sich nicht mit dem ‚Selbst' identificiren, welches eines und dasselbe in allen ist, sondern mit der abbildlichen Darstellung desselben, dem unsichtbaren Leibe, welcher jedes Wesen durch seine Wanderungen begleitet, und den sichtbaren Leibern, welche jener der Reihe nach belebt. So ist jedes lebende Wesen ein scheinbar abgelöster Theil, eine täuschende Emanation des Brahman. Mâyâ ist über Brahman ausgebreitet, wie eine Wolke über der Sonne, verhüllt so die wahre Natur desselben, und projicirt die Welt vielfachen Scheines, die Phantasmagorie der Seelenwanderung. Für jede Lebensform von der tiefsten bis zur höchsten, von einem bloßen Grasbüschel bis hinauf zur höchsten Gottheit, ist durch die uranfängliche Illusion oder den sich als das ‚Selbst' täuschend darstellenden Schein, Avidyâ oder Mâyâ, deren eigne Natur verschleiert, und statt derselben ein körperliches Abbild hingestellt. Daher kommen alle individuellen Existenzen und die langen Leiden der Seelenwanderung in dem Verlauf der Zeiten ohne Anfang und ohne Ende; denn die Welt besteht von Ewigkeit her, und alles Entstehen der Dinge ist nur Palingenesie. Der Verlauf der Zeitalter wird oft mit einer Reihe von Träumen verglichen. Von der Welt heißt es oft, sie sei ein von dem Bewußtsein der wandernden Seelen hervorgebrachtes Scheinbild. Sie ist, sagt Çankarâchârya, nur ein Ausfluß des innern Sinnes der empfindenden Wesen, und dies wird durch die Thatsache bewiesen, daß die Welt während der Dauer eines traumlosen Schlafes derselben in deren inneren Sinn zurückgezogen wird und sich auflöst. Als entsprungen aus einer solchen Illusion hat die Welt der Seelenwanderung ein gewisses Dasein, aber dieses Dasein ist ohne Realität."

„Als ein Ganzes betrachtet ist Mâyâ die kosmische Illusion, die sich als das ‚Selbst', täuschend darstellende Scheinwelt, welche keinen Anfang hat. Von ihr wird gesagt, ‚daß ihr weder Sein zukomme, noch Nichtsein, noch beide zusammen; sie sei unerklärbar durch Sein und Nichtsein, eine Nachahmung und ohne Anfang.' Sie ist keinr eines Nichts, sondern ein Ich-weiß-nicht-was. Sie ist eine durch Illusion hervorgebrachte Illusion, eine unwirkliche Unwirklichkeit, sie enthält die drei Urelemente: Lust, Schmerz und Unempfindlichkeit, in gleichen Maaßen, und verhüllt von Ewigkeit her das eine und einzige Selbst. Sie ist die Summe der Illusionen aller individuellen Seelen, wie ein Wald ein Haufen von Bäumen ist. Sie ist das Vermögen des Içvara, zu erkennen und zu handeln, des artifex opifexque mundi deus, des Archimagus oder Demiurgus, welcher die erste Emanation des Brahman ist. Sie ist seine Macht

zu einer scheinbaren Schöpfung, die Macht, aus welcher alle wandernden Seelen hervorgehen und alles das, was diesen auf ihren Wanderungen widerfährt. Per se Brahman, oder das Selbst per se, ist unwandelbar, wird aber in Verbindung mit Mâyâ scheinbar die Grundlage dieser Welt ohne Grundlage, und unterlagert der Welt-Erdichtung*), aus welcher in einem Zeitalter nach dem anderen die stets wechselnden Scheinwelten hervorgehen. Von Brahmans, des einen und einzigen ‚Selbstes', Reflex auf Mâyâ**), der Welt-Erdichtung, geht die erste und höchste aller Emanationen aus: Içvara, die Weltseele, der Demiurgus. Mâyâ präexistirt also mit Brahman, aber Brahman ist nichts destoweniger das eine und einzige Wesen, ebenso wie die Möglichkeit des künftigen Baumes in dessen Samen präexistirt, ohne daß das Samenkorn deshalb aufhörte, eines und ein einziges Samenkorn zu sein. Mâyâ ist das unterschiedslose Aggregat aller Möglichkeiten emanatorischer oder abgeleiteter Existenzen, und präexistirt mit Brahman zusammen, wie die Möglichkeit des Baumes in dem Samenkorn präexistirt. Mâyâ ist die dem Archimagus zugesellte Magd. Obwohl bewußtlos soll Mâyâ wegen ihrer Nähe bei dem trägen und unempfindlichen Brahman sich in der Entwickelung der Welt wirksam zeigen, wie das bewußtlose Eisen durch seine Nähe bei dem Magnetstein in Bewegung gesetzt wird. Mâyâ ist das, woraus, wörtlich verstanden, die Welt hervorgeht; man sagt von dieser, in figürlicher Rede, daß sie vom Brahman ausfließe. Mâyâ ist das buchstäbliche, Brahman das figürliche upâdâna, oder das Pricip, aus welchem alle Dinge entspringen."

„Mâyâ ist es, welche die Mannigfaltigkeit der Erfahrung darbietet. Die Welt mit ihrer anscheinenden Dualität von Subject und Object, von äußeren und inneren Ordnungen ist das Erdichtete dieser Erdichtung, die Einbildung der Illusion. Alles, was der wandernden Seele in der Reihe ihrer Verkörperungen sich darbietet, liegt ohne Wirklichkeit über dem Wirklichen, wie die Röthe oder Schwärze des Himmels, die man dort sieht, obgleich der Himmel selbst niemals roth oder schwarz ist, wie das Wasser einer Luftspiegelung, wie die Visionen der träumenden Phantasie, wie das luftige Bauwerk eines wachen Traumes, wie die Blasen auf der Oberfläche eines Stromes, wie der Silberglanz auf der Schale einer Perlmuschel, wie die Schlange, wofür der verspätete Wanderer ein Taustück ansieht, wie das Dunkel, welches die Eule mitten im grellen Mittagslicht umgiebt. Alles Geräusch des täglichen Lebens, alle die fieberhaft aufregenden Freuden und Leiden von Leben auf Leben sind die Phantasmagorie eines wachen Traumes. Für die Seele, die zu ihrer eignen Natur erwacht, hören diese Dinge auf zu bestehen, und, was noch mehr ist, haben sie eigentlich niemals bestanden."

---

*) and underlies the world-fiction.

**) Die Meinung ist wohl, daß Brahman auf Mâyâ sich reflectirt, wie das Licht auf einem Spiegel.

„Brahman und Mâyâ haben von jeher zusammen bestanden, und ihre Genossenschaft und Vereinigung sind ewig. Getrennt von Avidyâ oder Mâyâ ist Brahman völlig charakterlos und unbestimmt, und läßt sich weder als das Princip betrachten, aus welchem die Dinge hervorgehen, noch auch nicht als dieses Princip betrachten, noch läßt sich behaupten, daß es beides zugleich sei, jenes Princip und nicht jenes Princip, noch läßt sich leugnen, das es beides sei. Das ‚Selbst' per se ist weder principium noch principiata. Wenn gesagt wird, die Welt emanire aus Brahman, so ist das immer dahin zu verstehen, daß sie nicht aus Brahman per se hervorgeht, sondern aus dem auf Mâyâ reflectirten Brahman, oder dem durch die Begrenzungen der Weltverdichtung scheinbar begrenzten Brahman. Mâyâ in ihrer Totalität ist das Begrenzungsfähige (limitative) Abbild des Brahman, oder die Kraft des Içvara, des Mâyâvin, oder Archimagus oder Demiurgus. Die Begrenzungen des unbegrenzbaren Brahman stammen von diesem begrenzungsfähigen Abbild her, die Begrenzungen, wodurch es sich als Gott, als Mensch, als Thier, als Pflanze u. s. w. offenbart. In Folge dieser vor aller Zeit stattgehabten Vereinigung mit jener unerklärbaren Illusion stellt sich das eine und einzige Selbst dar als eine endlose Vielheit und Verschiedenheit vergänglicher Gottheiten, wandernder Geister und der Welten, durch welche sie wandern. In Folge dieser Vereinigung ist das eine und einzige Selbst in jedem Geschöpfe gegenwärtig, wie ein und derselbe Aether*) in vielen Wasserkrügen gegenwärtig ist, und eine und dieselbe Sonne sich in zahllosen Wasserflächen spiegelt. In Folge dieser Vereinigung durchdringt und belebt das eine und einzige Selbst die Welt. Mit den Worten des Çankara: ‚das Bild der Sonne auf einer Wasserfläche dehnt sich aus mit der Ausdehnung, und zieht sich zusammen mit der Zusammenziehung der auf ihr sich kräuselnden Wellen, bewegt sich mit der Bewegung, und theilt sich durch die Brechung derselben. Das Spiegelbild der Sonne paßt sich also den verschiedenen Zuständen der Wasseroberfläche an, nicht aber auch die wirkliche Sonne am Himmel. In ähnlicher Weise wird das wirkliche Selbst auf seinen Abbildern, den Leibern der empfindenden Geschöpfe, reflectirt, und nimmt so scheinbar begrenzt an deren Zunahme und Abnahme und anderen Weisen des sinnlichen Daseins Theil. Getrennt von seinen mannigfachen Abbildern ist das Selbst wandellos und unveränderlich'. Das eine und einzige Selbst ist im Herzen jedes lebenden Wesens gegenwärtig, wie ein und dasselbe Gesicht auf einer Reihe von Spiegeln reflectirt werden kann."

3. Der individuelle Lebensprozeß und dessen Erneuerung. (Samsâra).

Die Bestreitung der Existenz einer besonderen von den Kräften der unorganischen Natur verschiedenen Lebenskraft ist bekanntlich ein

*) Âkâça, der Raum.

Lieblingsthema der heutigen „exacten" Naturwissenschaft geworden. Den Anstoß hinzu hat wohl der Umstand gegeben, daß man früher nur allzu geneigt war, jeden Vorgang innerhalb des Lebensprozesses unmittelbar und allein der Lebenskraft zuzuschreiben, und sich damit jeder näheren Untersuchung desselben für überhoben zu halten. Die gerechtfertigte Mißbilligung dieser wissenschaftlichen Trägheit oder Bequemlichkeit scheint aber dazu geführt zu haben, daß man nun nach der anderen Seite hin über das Ziel hinausschießt, und das Kind mit dem Bade ausschüttet. Allerdings giebt es hiervon Ausnahmen; Liebig z. B. — eine gewiß nicht zu verachtende Autorität — sagt in dem 23sten seiner chemischen Briefe (S. 206 der „wohlfeilen" Ausgabe, Leipzig und Heidelberg 1865):

„Es ist klar wie die Sonne: in dem lebendigen Leibe wirken „auch chemische Kräfte. Was die Chemie vor dreißig Jahren behaup„tete, ohne es beweisen zu können, beweist sie jetzt. Unter dem „Einfluß einer nicht chemischen Ursache wirken in dem Organismus „auch chemische Kräfte. Nur in Folge dieser beherrschenden Ursache „und nicht von selbst ordnen sich die Elemente und treten zu Harn„stoff, zu Taurin zusammen, wie der intelligente Wille des Chemikers „sie außerhalb des Körpers zwingt zusammenzutreten. Und so „wird es ihm gelingen Chinin, Kaffein, die Farbstoffe der Gewächse „und alle Verbindungen zu erzeugen, welche keine vitalen sondern „nur chemische Eigenschaften besitzen, deren kleinste Theile sich zu „Krystallen ordnen, deren Form und Gestalt eine nicht organische „Kraft bestimmt. Aber nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, „eine Muskelfaser, einen Nerv, mit einem Worte einen der wirklich „organischen mit vitalen Eigenschaften begabten Theile des Organis„mus oder gar diesen selbst in ihrem Laboratorium darzustellen. „Wer jemals kohlensaures Ammoniak, kohlensauren, phosphorsauren „Kalk, ein Eisenerz, ein kalihaltiges Mineral gesehen hat, der wird „von vorne herein es für ganz unmöglich halten, daß aus diesen „Stoffen durch die Wirkung der Wärme, Electricität, oder einer „anderer Naturkraft jemals ein organischer, der Fortpflanzung und „höheren Entwickelung fähiger Keim sich bilden könne."

„Die unorganischen Kräfte schaffen immerdar nur Unorganisches; „durch eine in dem lebendigen Leibe wirkende höhere Kraft, deren „Diener die unorganischen Kräfte sind, entsteht der organische, eigen„thümlich geformte, vom Krystall verschiedene und mit vitalen Eigen„schaften begabte Stoff." *)

Man braucht aber auch nur irgend ein neueres physiologisches Lehrbuch aufzuschlagen, so wird man schon nach kurzer Lectüre auf eine Menge von Stellen gestoßen sein, in denen zwar nicht mehr die ‚Lebenskraft' wohl aber „das Leben," „der Organismus," „die Natur" und dergleichen Subjecte mehr als unmittelbar wirkende Mächte oder

*) Vgl. auch de Quatrefages, das Menschengeschlecht, Buch I, Kapitel 1 § V. Internationale wissenschaftliche Bibliothek Bd. XXX S. 13—17).

Principien auftreten, weil der Verfasser nicht im Stande ist, die Vorgänge des Lebensprozesses bloß aus den Kräften der unorganischen Natur zu erklären. Man hat also nur die Ausdrucksweise gewechselt, und eine Mehrzahl schwankender Bezeichnungen an die Stelle der Einen feststehenden gesetzt; daß damit wirklich etwas gewonnen sei, ist schwer zu glauben. Die naturwissenschaftliche Monatsschrift ‚Himmel und Erde' brachte in ihrem vorjährigen (1891) Octoberheft S. 15 ff einen interessanten Artikel der Herren Professoren W. Preyer und G. Wendt in Berlin ‚über den Chemismus im lebenden Protoplasma'. Darin heißt es S. 15. 16: „Denn, wenn noch so viele Producte des anaplastischen oder — was schon weniger überrascht — des kataplastischen Stoffwechsels der Thiere und Pflanzen aus ihren Elementen auf allerlei Umwegen künstlich zusammengesetzt werden, so wird damit immer nur aufs neue bewiesen, daß diese Körper noch auf anderem Wege zu erhalten sind, als auf dem, welchen der pflanzliche und der thierische Organismus zu ihrer Erzeugung einschlägt."

„Es ist Thatsache, daß der Chemiker bei solchen Synthesen einen völlig anderen Prozeß durchführt, als der Organismus. Weshalb also sollte nicht im Organismus eine besondere Kraft thätig sein, die sogenannte Lebenskraft? So fragen heute wieder manche, wie vor sechszig Jahren. Erst kürzlich sagte Roscoe bei Gelegenheit der Eröffnung der British association in Manchester nach einer entschiedenen Ablehnung der Hypothese von der Lebenskraft: ›Man könnte die Frage aufwerfen: ist irgend eine Grenze diesem synthetischen Vermögen des Chemikers gesetzt? Obwohl die Gefahr des Dogmatisirens über den Fortschritt der Wissenschaft sich bereits in zu vielen Beispielen gezeigt hat, kann man doch nicht umhin zu fühlen, daß für den Chemiker gegenwärtig keine Aussicht ist, die Schranke, welche zwischen der organisirten und der nicht organisirten Welt existirt, niederzureißen.‹"

„Allerdings hatte die Chemie bisher keine Berechtigung als solche ohne Zuziehung anderer Thatsachen eine besondere Lebenskraft in das Reich der Fabel zu verweisen. Soll es aber geschehen — und es ist wichtig, daß es bald geschieht — dann muß erwiesen werden, daß die chemischen Prozesse im pflanzlichen und thierischen Organismus durch die vorhandenen Naturgesetze oder diese und etwa neu zu entdeckende, mit ihnen im Einklang stehende Naturgesetze sich erklären lassen, und demgemäß einige der eigenthümlichen physiologischen Reaktionen und Synthesen auf demselben Wege künstlich außerhalb des lebenden Organismus gerade so hervorgerufen werden könne, wie innerhalb desselben. Die Aufgabe ist lösbar."

Ferner S. 29: „Keine Vorstellung hat vielleicht mehr die natürliche Entwickelung der physiologischen Chemie und damit die Einsicht in die Ursache der chemischen Verschiedenheit der Organismen und ihrer Keime und Eier gehemmt, als die stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß es möglich sei, die bei den gewöhnlichen Reactionen der anorganischen und der organischen Chemie bewährten Grundsätze ohne weiteres auf

die im kleinsten Raume, meist bei ungleich niedrigeren Temperaturen und höheren Spannungen stattfindenden chemischen Vorgänge in der lebenden Zelle anzuwenden."

Endlich S. 30. 31: „Wir haben daher, von der Richtigkeit dieser allgemeinen Ueberlegungen längst überzeugt, unsere Aufmerksamkeit viel weniger ihnen zugewendet, als den besonderen Consequenzen der hier vorgetragenen Ansicht über das Wesen des Chemismus im lebenden Protoplasma und seiner Abhängigkeit von der Natur der organischen Elemente, und wir hoffen, demnächst experimentell zeigen zu können, daß eine künstliche Nachahmung der im Protoplasma der Pflanzenzelle und der Thierzelle verwirklichten morphologischen Verhältnisse wenigstens bezüglich einiger biochemischer Prozesse in principiell gleicher Weise dasselbe leistet wie der Organismus. Von einer ‚Lebenskraft' bleibt dann auch in chemischer Hinsicht garnichts mehr übrig."

Welche Bedeutung hat dieser Schlußsatz? doch wohl nur die, daß, — wenn es den Herren Verfassern des fraglichen Artikels gelingen sollte, experimentell nachzuweisen, daß sich die s. g. organischen Stoffe nicht nur überhaupt künstlich auf chemischem Wege herstellen lassen, sondern daß dies auch in principiell gleicher Weise geschehen könne, wie deren Bildung im Organismus, — die Chemie auf dem ihr eigenthümlichen Gebiete der Annahme einer besonderen Lebenskraft zur Erklärung der diesem Gebiete angehörigen Lebens-Erscheinungen nicht mehr bedürfen werde. Aber würde denn damit auch für die Physiologie die Annahme einer besonderen Lebenskraft entbehrlich geworden sein? Was werden denn die Herren Preyer und Wendt in Tiegel und Retorte produciren, wenn ihnen ihre Versuche auch auf das schönste gelingen, lebende Stoffe oder todte? Sicherlich nur todte! und wenn man einen organischen Stoff einem lebenden Organismus entnimmt, so ist er, sobald man ihn als Stoff isolirt hat, ebenfalls nicht mehr lebend, sondern todt. Lebend ist er nur so lange, wie er in einem lebendigen Organismus zur Erhaltung des Lebens dient. Das Leben ist kein Stoff sondern ein **Prozeß**, oder ein aus vielen speciellen Prozessen combinirter Gesammtprozeß, und es ist die Aufgabe der Physiologie diesen Prozeß zu begreifen und zu erklären. Die bloße Modalität dieser oder jener Stoffbildung innerhalb des Gesammtprozesses erschöpft die Sache nicht. Erst wenn es den Chemikern und Physikern gelungen sein wird, mit Zuhülfenahme **blos** von Stoffen und Kräften der **unorganischen** Natur ein organisches **zum Fortleben und zur Fortpflanzung seiner Art befähigtes Individuum** — wäre es auch nur eine Amöbe — zu produciren, erst dann wird es an der Zeit sein, der Lebenskraft den Abschied zu geben.

Einstweilen aber würde es sich empfehlen, nach Schopenhauers Vorgang statt Lebenskraft zu sagen Lebenswille. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet der Ausdruck ‚Wille' allerdings

nur das bewegende Princip des bewußten Theils des Lebensprozesses aber dieser Sprachgebrauch ist aus dem schädlichen Irrthum von der Duplicität des menschlichen Wesens (Leib und Seele, Körper und Geist) entsprungen, und dient dem Wahn zur Stütze, daß der unbewußte Theil des Lebensprozesses ein anderes bewegendes Princip (die Lebenskraft) habe als der bewußte (den Willen). Wenn man sich daran gewöhnt, für das bewegende Princip beider Theile nur einen Namen zu gebrauchen, so wird dies dazu dienen, das Bewußtsein von der Einheit dieses Princips zu erwecken und wach zu erhalten. Es ist aber zu dem Ende besser die Bedeutung des Wortes ‚Wille' auf das bewegende Princip des unbewußten Theiles des Lebensprozesses auszudehnen, als die Bedeutung des Wortes ‚Lebenskraft' auf das bewegende Princip des bewußten Theiles. Letzteres Verfahren würde den tiefgreifenden Unterschied zwischen der unorganischen oder leblosen und der organischen oder lebenden Welt ebenso verwischen, wie Schopenhauers nicht zu billigende Ausdehnung der Bedeutung des Wortes ‚Wille' auch auf die Kräfte der unorganischen Natur. Behält man für diese den Namen Naturkraft bei, während man für die organische Welt einen theils unbewußten, theils bewußten Lebenswillen als bewegendes Princip supponirt, so gewinnt man einen sachlich klaren und zutreffenden Sprachgebrauch. Und das Letztere ist um so mehr gerechtfertigt, als auch im bewußten Leben, wie eine scharfe Selbstbeobachtung lehrt, wir bei unseren Handlungen uns des eigentlichen Willensentschlusses nicht bewußt werden, sondern nur der voraufgehenden Deliberation und der nachfolgenden That, in welcher Bewußtlosigkeit gerade das besteht, was man die Freiheit des Willens nennt. So lange, wie die Deliberation dauert, stehen vor unserm innern Auge zwei Möglichkeiten, die des Handelns oder des Nichthandelns, des so Handelns oder des anders Handelns; die That aber realisirt nur die eine dieser beiden Möglichkeiten, wodurch die andere zur Unmöglichkeit wird. Diese thatsächliche Entscheidung scheint uns unmittelbar auf die Existenz der beiden Möglichkeiten zu folgen; daß eine derselben schon vor der That zur Nothwendigkeit wird, die andere also unmöglich macht, dessen werden wir uns nicht bewußt; und eben in jenen unmittelbaren Anschluß der That an eine doppelte Möglichkeit finden wir die Freiheit unseres Willens. Allein das Wort ‚Möglichkeit' bezeichnet hier, wie überall sonst, nur unsere Unkenntniß des Nothwendigen. So wenig, wie sich zwischen Ursache und Wirkung in der Natur die Kraft erkennen läßt, welche ihren Causalzusammenhang zu einem nothwendigen macht (s. S. 127 Anm.), ebensowenig wird der Willensentschluß zwischen dem (möglichen) Motiv und der (wirklichen) Handlung erkennbar, und doch muß er stattfinden, und schon vor der That deren Nothwendigkeit begründen, wenn es überhaupt zu einer That soll kommen können. Die Gesetze, nach welchen die Kräfte der unorganischen Natur wirken, sind aber vergleichsweise einfach und durch Beobachtung zu ermitteln,

deshalb halten wir den Eintritt der Wirkung für nothwendig, wenn die Ursache gegeben ist, und denken z. B. nicht, daß der in die Luft emporgeworfene Stein entweder in derselben schweben bleiben, oder niederfallen könne. Dagegen sind die Gesetze der Willensmotivirung äußerst complicirt, sodaß die Beobachtung höchstens zur Erkenntniß von Wahrscheinlichkeiten führt, zumal da die Prämissen, zu welchen ja auch der individuelle Character des Handelnden gehört, stets nur unvollkommen bekannt sind. An und für sich ist es ebenso nothwendig wie das Niederfallen des emporgeworfenen Steines, daß, wenn bei einer gewissen Bestimmtheit des persönlichen Characters gewisse Motive gegeben sind, eine bestimmte Handlung erfolge; nur unsere mangelhafte Einsicht in diese Verhältnisse täuscht uns hierüber, und ruft den Glauben an die s. g. Freiheit des menschlichen Willens hervor.

Man stößt nicht selten auf eine Parallelisirung des Wachsthums der Krystalle mit dem organischen Lebensprozeß in dem Sinne, daß man die Krystalle gewisser Maßen schon als unvollkommene Lebensformen und ihre Bildung als eine erste, bereits in der unorganischen Natur sich zeigende Lebensregung will angesehen wissen. Es beruht dies jedoch auf einer oberflächlichen Auffassung der Sache, in welche man nur ein wenig tiefer einzudringen braucht, um auf eine Reihe principieller Gegensätze zwischen den Krystallen und den lebenden Organismen zu stoßen, und vielmehr die Ansicht zu gewinnen, daß nichts so geeignet ist, den radikalen Unterschied zwischen der leblosen Natur und der organischen Welt einleuchtend zu machen, wie deren Vergleichung. Jeder Krystall besteht nur aus einem Stoffe (der natürlich kein chemisches Element zu sein braucht, sondern auch eine chemische Verbindung sein kann), jedes lebende Wesen enthält dagegen in sich eine große Menge verschiedener Stoffe. Der Krystall wächst durch Stoffanlagerung von außen ohne Umwandlung des Stoffes; das lebende Wesen nimmt die Nahrungsstoffe in sich auf, und gestaltet sie wesentlich um, indem es seinen Körper aus ihnen bildet. Der einem Krystall angewachsene Stoff verbleibt demselben für immer, wenn er nicht durch äußere Gewalt wieder abgetrennt wird; das lebende Wesen scheidet beständig aufgenommene Stoffe wieder aus, weil sie für die Erhaltung seines Lebens nicht oder nicht mehr dienlich sind. Die Form jedes Krystalls ist abhängig von seinem Stoffe, sie ist ein mathematisch-mechanisches Ergebniß der Bewegungsgesetze, denen die kleinsten Theilchen dieses Stoffes bei dem Uebergang desselben aus dem flüssigen in den festen Zustand gehorchen; die Form des lebenden Wesens ist völlig unabhängig von seinem Stoffe, bestimmt durch einen nur ideellen Arttypus, lebende Wesen von höchst verschiedener Gestalt bilden ihre Leiber aus denselben Stoffen. Die Krystallform enthält kein festes Größenmaaß, vielmehr wächst der Krystall so lange, wie die Bedingungen für die Stoffanlagerung von außen fortdauern, und Krystalle derselben Art können daher von außerordentlich verschiedener Größe sein; für die Gestalt jeder Art von lebenden Wesen giebt es dagegen ein inneres

Maaß der Größe, welches zwar für individuelle Verschiedenheit einen gewissen Spielraum freiläßt, jedoch so, daß diese (im Vergleich mit den Krystallen) sehr enge Grenzen nicht überschreiten kann. Der einmal gebildete Krystall besteht so lange fort, bis er durch Einwirkung von außen zertrümmert oder aufgelöst wird, in ihm selbst liegt keine Ursache seines Untergangs; das lebende Wesen dagegen trägt in sich selber ein Princip seiner Wiederauflösung, für jede Art bewegt sich die Lebensdauer der Individuen, ebenso wie ihre Größe, nur innerhalb gewisser enger Verschiedenheitsgrenzen. Eine Fortpflanzung der Krystalle durch Theilung, Sproßung und Zeugung giebt es nicht, nur in der organischen Welt erhält sich das Leben der Arten trotz des beständigen Untergangs der Individuen durch solche Mittel. — Vielleicht ließe sich die Anzahl der Gegensätze zwischen den Krystallen und den lebendigen Organismen noch vermehren, aber ich denke, die eben aufgestellte Reihe genügt vollkommen, um meine vorher geäußerte Ansicht zu begründen. Im Allgemeinen wird man sagen dürfen: die Kräfte der unorganischen Natur streben stets darnach, sich aller Orten lokaler Weise mit einander ins Gleichgewicht zu setzen und somit zur Ruhe zu kommen; nur weil die Herstellung des Gleichgewichts an einem Orte regelmäßig das an einem andern bestehende stört, kommt keine allgemeine Ruhe zu Stande, vielmehr sehen wir, daß eine end- und rastlose Folge von Bewegungen sich aller Orten auch in der unorganischen Natur zeigt. Der Lebenswille aber ist an und für sich selbst ein Princip der Unruhe und Bewegung; was er hervorbringt, das lebende Individuum, ist nur scheinbar etwas wenigstens zeitweilig dauerndes und ruhig bestehendes, in der That ist es (wie sich bei näherer Untersuchung herausstellt) nichts als ein Prozeß complicirter nie ruhender Bewegungen und Veränderungen. Und in diesem Prozeß spricht sich deutlich aus, daß er auf einem Kampf zwischen den Stoffen und Kräften*) der unorganischen Natur und einem höheren bewegenden Princip — eben dem Lebenswillen — beruht. Dieser nöthigt jene, Formen zu bilden, die niemals entstehen, wo die unorganischen Stoffe und Kräfte allein ihr Spiel treiben, die deshalb im Vergleich mit den der unorganischen Natur eigenthümlichen Formen so höchst vergänglich sind, und sich selbst die kurze Zeit ihres Bestehens hindurch nur mit Hülfe eines beständigen Stoffwechsels erhalten. In diesem Kampfe erscheint anfangs der Lebenswille als der übermächtige, der den Widerstand des rohen Stoffes, aus welchem er seine zarten Gebilde herstellt, spielend überwindet; allein bald erweis't

*) Zwischen Stoff und Kraft besteht eigentlich kein Unterschied, denn man kann einen bestimmten Stoff nicht anders definiren als durch Beschreibung der Wirkungen, die unter diesen und jenen Bedingungen von ihm ausgehen, d. h. der Kräfte, die ihm verborgen liegen. Er ist also nur ein Complex gebundener oder zeitweilig ruhender Kräfte. ‚Kraft' aber bezeichnet einen rein metaphysischen Begriff; die Beobachtung reicht nicht weiter als bis zur Gesetzlichkeit des Causalzusammenhanges; daß sich in dieser Gesetzlichkeit etwas von Ursache und Wirkung Verschiedenes äußere, und die Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges begründe, läßt sich empirisch nicht darthun.

sich dies als ein täuschender Schein. Trotz des Stoffwechsels sammeln sich in dem lebenden Organismus mehr und mehr unbrauchbare Bestandtheile an, welche dem Lebensprozeß hinderlich werden, ohne daß dieser die Kraft hätte, sie auszuscheiden. Der Fortgang des Prozesses erlahmt nach und nach, bis er endlich stillsteht, und der Tod das Individuum ergreift, wenn es nicht schon früher durch nachtheilige besondere Einwirkungen von außen her, oder durch angeborene organische Mängel sein Leben eingebüßt hatte. Dann sind die unorganischen Kräfte der Stoffe, aus welchem dessen Leib besteht, ihres Zwingherrn ledig, und sie beeilen sich, die ihnen aufgenöthigte Form völlig zu vernichten und in den Zustand zurückzukehren, welcher der adäquate Ausdruck ihrer eigenen Natur ist. Aber der Lebenswille hat zu rechter Zeit dafür gesorgt, daß dieser unvermeidliche Verlauf jedes individuellen Lebensprozesses nicht dem Leben überhaupt ein Ende mache, indem er in den lebenden Individuen jeder Art die Fähigkeit, Keime für neue, dem Ihrigen gleiche, individuelle Lebensprozesse zu erzeugen, und den Trieb zur Bethätigung dieser Fähigkeit ausbildete. Deshalb wiederholt sich derselbe Lebenskampf immer von neuem in zahllosen Beispielen so lange, wie für die Existenz jeder Art von lebenden Wesen in der Natur die äußeren Bedingungen gegeben sind.

Das ist der Hauptsache nach das Bild, welches uns das Leben darbietet, wenn wir es so betrachten, wie es in der objektiven Welt vor uns liegt. Wer nun sein ‚Ich-selbst' mit dem individuellen Existenzmittel seines Bewußtseins, d. i. seinem organischen Leibe identificirt, oder doch es für eingeschlossen in diesen und untrennbar mit ihm verbunden hält, auch zugleich in der objectiven Welt die alleinige und wahrhafte Realität, oder doch ein genaues Spiegelbild derselben erblickt, der muß sich sagen, daß er nichts weiter sei, als einer jener zahllosen individuellen Lebensprozesse oder Lebenskämpfe, daß sein Dasein mithin nur eine kurze Spanne Zeit währe, und es *für ihn* ein Vorher und Nachher nicht gebe. Nur insofern er von andern Individuen derselben Art erzeugt worden ist, und seinerseits Nachkommen erzeugt haben mag, greift seine Individualität mittelst ihrer Vorbedingungen und Nachwirkungen über die Dauer ihres eigenen Lebensprozesses hinaus. Wer dagegen den Unterschied zwischen dem objectiven Dasein und dem realen Sein, sowie zwischen dem individuellen Existenzmittel seines Bewußtseins und dessen Subject erkannt hat, und es zugleich für wahrscheinlich hält, daß Letzteres keinen individuellen sondern einen universalen Character habe, für den wird dieses passive oder nur receptive Subject mit dem activen Lebenswillen, — welcher sich in dem Fortbestande der Arten und Gattungen als universal zu erkennen giebt, — zu einer Einheit verschmelzen. Die Individualität des Existenzmittels seines Bewußtseins wird ihm als eine Beschränkung erscheinen, welche seinem wahren ‚Ich-selbst' nur zeitweilig anhaftet; die Letzteres sich selber — vermöge des oben (S. 113, 114) genannten Princips der Individuation — auferlegt haben muß, um zum Leben und vermittelst

des Lebens zum Bewußtsein zu gelangen. Der Lebenswille geht ganz in jede Individuation ein, denn er ist als außerhalb der objectiven Welt liegend untheilbar*), aber in jeder Individuation nimmt er die objective Welt nur unvollständig und von einem beschränkten Standpunkt aus wahr. Er existirt jedoch fortdauernd in zahllosen vergänglichen Individuationen; das Erlöschen des durch mein Gehirn vermittelten besonderen Bewußtseins gefährdet deshalb den Fortbestand meines wahren ‚Ich-selbst' nicht. Der zwischen einer Reihe von Individuen bestehende Zusammenhang als Zeugende und Erzeugte gehört der objectiven Welt an, und wir dürfen nach dem oben (S. 115—118) hierüber Ausgeführten nicht annehmen, daß er ein genaues Correlat im realen Sein habe. Dagegen besteht die Möglichkeit, ja man darf wohl sagen Wahrscheinlichkeit, daß jeder individuelle Lebensprozeß in dem universalen Lebenswillen einen gewissen Totaleindruck zurücklasse, der auf die Richtung oder den Character eines neuen Actes der Individuation bestimmend einwirke. Als ein Anzeichen hiervon im objectiven Dasein ließe sich vielleicht der Umstand betrachten, daß zwar die Charakterzüge der Kinder häufig mit denen der Eltern übereinstimmen, daneben jedoch sich stets auch mehr oder minder starke Abweichungen zeigen, sodaß die Individualität des Kindes wohl niemals als eine bloße Zusammensetzung aus den Individualitäten der Eltern betrachtet werden kann, vielmehr diesen gegenüber stets eine gewisse Selbstständigkeit zeigt. Wir nähern uns hier dem uralten Gedanken der Wiedergeburt, welcher bisher in der menschlichen Geschichte sich als die dauerhafteste und mächtigste von allen religiösen Vorstellungen erwiesen hat (bei den süd- und ostasiatischen Völkern); und es liegt die Vermuthung nicht ferne, daß, wenn in dem europäischen Culturkreise auf einen totalen Verfall des Christenthums eine von dessen Dogmen und heiligen Schriften unabhängige religiöse Regeneration erfolgen sollte, bei dieser der Glaube an die Wiedergeburt die Grundlage wird abgeben müssen. Hat derselbe doch schon im vorigen und im gegenwärtigen Jahrhundert die Aufmerksamkeit tiefer denkender europäischer Köpfe auf sich gezogen. So sagt z. B. Hume in seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit: die Metempsychose sei das einzige System dieser Art, welchem die Philosophie Gehör schenken könne; Lessing zeigt sich in seinem Aufsatz über die Erziehung des Menschengeschlechts §§ 94—100 jenem Glauben zugeneigt, und Schopenhauer, welcher im ersten Bande der ‚Welt als Wille und Vorstellung' §§ 63 und 68 (Werke, zweite Auflage, Bd. II S. 420 und 470) noch geglaubt hatte, die altindische Lehre von der Seelenwanderung oder Wiedergeburt als einen bloßen Mythos auffassen zu müssen, trägt 25 Jahre später im IIten Bande gegen den Schluß des 41sten Kapitels (Werke, Bd. III S. 574 bis 581) kein Bedenken, sie im eigentlichen Sinne zu verstehen, und so verstanden sich dieselbe gewisser Maaßen anzueignen.

*) Theilbarkeit und Vielheit setzen räumliches und zeitliches Dasein voraus.

Vgl. Deussen, das System des Vedânta S. 503 bis 506; insbesondere: „— — und ebensowenig ist sie (die Seele) endlich 3) ein Teil des Brahman, da dasselbe keine Teile besitzt. Somit bleibt übrig, daß die Seele mit Brahman identisch ist, daß jeder von uns das ganze unteilbare, unwandelbare, alles Sein befassende Brahman selbst ist. — — — Liegt in diesen Bestimmungen die wahre Natur der Seele, so folgt, daß alles was denselben widerspricht, ihr nur durch die Avidyâ „beigelegt" wird. Auf diesen Beilegungen oder Upâdhi's, welche nur in der falschen Erkenntniß ihren Grund haben, und zu denen alles die körperliche Existenz Bedingende gehört, beruht es, daß die Seele im Samsâraſtande 1.) nicht alldurchdringend und allgegenwärtig ist, sondern in der beschränkten Größe des Manas im Herzen wohnt, 2.) auch nicht allwissend und allmächtig, indem ihre natürliche Allwissenheit und Allmacht durch die Upâdhis ebenso latent werden, wie Licht und Hitze des Feuers durch das Holz, in welchem es verborgen schlummert; 3.) endlich wird die Seele durch ihre Verbindung mit den Upâdhi's zu einer handelnden und genießenden, und durch diese letzteren Eigenschaften ist ihre Verstrickung in den Samsâra bedingt; denn die Werke des einen Lebens müssen durch Genießen und Wirken im nächstfolgenden Dasein vergolten werden; das einen Teil der Vergeltung bildende Wirken aber erfordert wiederum seine Vergeltung und so ins Unendliche fort. — — — Zu diesem psychischen Organismus, welcher der Seele durch alle Zeiten in Leben und Tod anhaftet, und als völlig unveränderlich erscheint, gesellt sich weiter als Begleiter der Wanderung ein veränderlicher Upâdhi; es ist die moralische Bestimmtheit, bestehend in dem durch das Leben angesammelten Schatze von Werken, welches neben dem physischen Substrate, d. h. dem feinen Leibe, als ein moralisches Substrat mit der Seele auszieht, und die Gestaltung des künftigen Daseins nach der Seite des Genießens und Leidens wie auch des Wirkens mit Nothwendigkeit bestimmt."

4. Werth und Zweck des Lebens.
(Nirvâna.)

Werth hat eine Sache für jemand nur insofern, als sie demselben für die Erreichung seiner Zwecke dienlich sein kann. Soll also das Leben Werth für uns haben, so müssen wir durch dasselbe uns in den Stand gesetzt sehen, dasjenige zu erlangen, was wir wünschen und erstreben. Angenommen, dies sei der Fall, so waltet dabei der eigenthümliche Umstand ob, daß wir nur deshalb weil wir leben, Wünsche und Strebensziele haben; das Leben wäre also nicht bloß das Mittel zu deren Erfüllung und Erreichung, sondern auch zugleich ihre Entstehungsursache, mit andern Worten: nur wenn und weil wir das Mittel schon besäßen, bedürften wir desselben, hätten wir das Mittel nicht, so bestände für uns auch kein Bedürfniß danach, in dessen Besitz zu gelangen, mithin hätte es dann auch keinen Werth für uns. Aber freilich wir, als individuelle Existenzen betrachtet, wären dann ja auch

gar nicht vorhanden; werfen wir also die Frage auf: ob und welchen Werth das Leben überhaupt — nicht der einzelne schon im Zuge befindliche Lebenslauf — habe, so müssen wir dabei an einen Werth nicht für uns als Individuen, sondern für das universale Subject aller individuellen Bewußtseinskreise denken. So gefaßt gehört die Frage jedoch ganz dem transcendenten Gebiete an, in welches unser Blick bei weitem nicht so tief hineinreicht, daß wir ihre Beantwortung unternehmen könnten. Denn der Zweck, wozu das Leben überhaupt jenem universalen Subject des Bewußtseins etwa dienen könnte, wäre nicht im Leben und dem vermittelst desselben erzeugten Bewußtsein zu suchen, sondern jenseits beider, weil jeder Zweck seinem Begriffe nach, als Endzweck über das Mittel (das Vermittelnde) hinaus liegt.*) Lassen wir indessen die oben aus der gleichzeitigen Eigenschaft des Lebens als Entstehungsursache und Befriedigungsmittel unserer Wünsche gezogene Consequenz seiner Werthlosigkeit bei Seite, und fragen darnach, was es denn als Befriedigungsmittel leistet, wenn es als individueller Lebensprozeß gegeben ist: so stehen wir mit dieser Frage auf dem Boden der Erfahrung, und können versuchen, uns über ihre Beantwortung ein Urtheil zu bilden. Dabei erhebt sich zunächst die Vorfrage, was wir denn wünschen und erstreben sollen, oder was thatsächlich vor allem von den Menschen gewünscht und erstrebt wird? ‚Möglichst wenig Leid und möglichst viele Lust!' antwortet der Eudaimonismus, und der ist freilich der Standpunkt, auf welchem wir wenigstens in der Kindheit sämmtlich gestanden haben, und die meisten Menschen zeitlebens stehen bleiben. Glücklicherweise brauchen wir die schwierige Frage nicht zu untersuchen, was denn eigentlich Leid und Lust sei, wir können uns an der Thatsache genügen lassen, daß jedermann diesen Unterschied kennt, und wir können für jeden Einzelnen das als Lust und Leid gelten lassen, was er selbst dafür hält. Nun hat man wohl gemeint, um über den Werth des Lebens zu entscheiden, müsse man ermitteln, wie viel Leid und Lust durchschnittlich jedem Menschen (eigentlich sollte es heißen: jedem empfindenden Wesen) im Leben zu Theil werde, und je nachdem sich auf der einen oder der andern Seite ein Mehr herausstelle, müsse man dem Leben positiven Werth ab-, bezw. zusprechen, dem Pessimismus oder dem Optimismus Recht geben. Eine solche Berechnung ist jedoch augenscheinlich unausführbar, nicht blos weil sich die einzelnen Positionen, welche summirt werden sollen, garnicht ermitteln lassen, sondern auch weil kein Maaßstab gegeben ist, mittelst dessen sich Leid und Lust, ja auch die verschiedenen Arten des einen und des andern, auf bloße Verhältnißzahlen reduciren ließen. Dazu kommt noch, daß es sich keineswegs von selbst versteht, daß das Leben dem Nichtleben blos deshalb vorzuziehen sei, weil im Leben die Lust das Leid überwiege. Denken wir uns einmal, daß alle empfindenden Wesen auf der Erde nur ein gemeinsames

*) Das beliebte Schlagwort ‚Selbstzweck' bedeutet bei Lichte besehen nie etwas anderes als das Zwecklose.

Bewußtsein hätten, welches in jedem Augenblick alles Leid und alle Lust empfände, die irgend einem jener Wesen zu Theil würde: sollte dann nicht die ungeheuere Last des Leides, welche es unablässig zu ertragen hätte Grund genug sein, um das Nichtleben dem Leben vorzuziehen, gleichviel wie groß auch die Summe der Lust sein möchte, die es gleichzeitig zu genießen hätte? Indessen so zweifellos mir auch die bejahende Antwort auf diese Frage zu sein scheint, auch sie läßt sich nur nach subjectivem Dafürhalten geben, und ihre Richtigkeit nicht thatsächlich beweisen. Die sicherste Methode, den Streit zwischen Optimismus und Pessimismus zu entscheiden, besteht darin, daß man solche Beziehungen oder Verhältnisse zwischen Leid, Lust und Leben aufsucht, aus denen sich ein Schluß darauf ziehen läßt, welches von den beiden Ersteren mit dem Letzteren am engsten und festesten verknüpft ist, oder welches von jenen am tiefsten in unser Wesen einschneidet. Dahin gehört z. B. der Umstand, daß die Lust viel leichter einem hinzutretenden Leide gegenüber unfühlbar wird, als das Leid der Lust gegenüber; ferner, daß schon das Aufhören des Leides als Lust empfunden wird, nicht aber das bloße Aufhören der Lust als Leid;*) weiter daß fortdauernde Lust Uebersättigung hervorruft, wobei die Lust nicht mehr als solche empfunden wird, ja sogar unangenehm werden, d. h. in Leid umschlagen kann, während das Leid stets als solches fühlbar bleibt, und nie den Character von etwas Angenehmen annimmt; sodann daß die einzelne Lust im Vergleich mit der Lebensdauer immer nur ein vorübergehender Zustand ist, während es nicht an Leiden fehlt, für welche es kein anderes Ende giebt, als den Tod; endlich die von Locke ausführlich entwickelte Thatsache, daß der Wunsch, das für den Augenblick drückendste Leid los zu werden, das kräftigste — wenn nicht gar das alleinige — Motiv des menschlichen Willens bildet. Alle diese Verhältnisse zeigen deutlich, daß das Leid mit dem Wesen des Lebens weit inniger verwachsen ist, als die Lust, daß es dessen Grundton ausmacht, der immer wieder durchdringt, so oft ihn auch die Lust zeitweilig übertönen mag. Insbesondere ist eine tiefere Begründung des Pessimismus, als sie Locke im zweiten Buche Kapitel 21 seines Essay concerning human understanding gegeben hat (natürlich ohne sich dabei jenes modernsten, übel gebildeten Schlagwortes zu bedienen), wohl kaum denkbar; sie scheint aber wenig beachtet zu sein, denn Ed. von Hartmann behauptet ja, daß „die Ehre, oder — wie viele meinen — die Unehre, der Begründer des philosophischen Pessimismus zu sein, dem Altmeister der neuesten deutschen Philosophie Imanuel Kant gebühre."**) Deshalb, und da Lockes Hauptwerk in Deutschland wohl

*) Letzteres scheint nur dann der Fall zu sein, wenn das Verlangen nach der aufhörenden Lust noch nicht gesättigt war; dann aber ist es dieses fortbestehende Verlangen, welches, weil ihm die Befriedigung nunmehr fehlt, sich als Leid fühlbar macht, nicht das Aufhören der Lust als solches.

**) Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 1880, S. VIII. Die Priorität vor Kant als Begründer des philosophischen Pessimismus (im modernen Europa) könnte übrigens schon Hume wegen seines Dialogs über natürliche Religion beanspruchen.

weniger bekannt ist, als zu wünschen wäre, mag hier eine Uebersetzung der hauptsächlich in Betracht kommenden Paragraphen des erwähnten Kapitels Platz finden.

„33. **Die Unbehaglichkeit des Begehrens bestimmt den Willen.** Das Gute und das Ueble wirken zwar, gegenwärtig und abwesend, auf das Gemüth ein, aber das, was von Zeit zu Zeit den Willen zu jeder willkürlichen Handlung unmittelbar bestimmt, ist die Unbehaglichkeit des auf ein abwesendes Gut gerichteten Begehrens, sei es ein negatives, wie für einen Leidenden die Schmerzlosigkeit, oder ein positives wie der Genuß von Vergnügen. Daß es dieses Unbehagen ist, welches den Willen zu den auf einander folgenden willkürlichen Handlungen bestimmt, die den größten Theil unseres Lebens ausfüllen, und uns auf verschiedenen Bahnen zu verschiedenen Zielen führen, will ich versuchen, sowohl aus der Erfahrung wie aus der Natur der Sache nachzuweisen."

„34. **Sie ist die Triebfeder des Handelns.** Wenn jemand mit dem Zustande, worin er sich befindet, vollkommen zufrieden ist, d. h. wenn er völlig frei ist von irgend welchem Unbehagen, was bleibt ihm dann noch für ein Gegenstand der Betriebsamkeit, des Handelns und Wollens übrig, als nur die Erhaltung jenes Zustandes? Die Bestätigung hierfür wird jedermann in seiner Erfahrung finden. Und so sehen wir, daß unser allweiser Schöpfer, entsprechend unserer Constitution und unserem Körperbau und wissend, was den Willen bestimmt, dem Menschen die Unbehaglichkeit von Hunger und Durst und anderen natürlichen Begierden, die sich zu ihrer Zeit einstellen, eingepflanzt hat, um zu ihrer eigenen Erhaltung und der Fortpflanzung ihrer Art ihren Willen zu bewegen und zu bestimmen. Denn wir dürfen, denke ich, schließen, daß, wenn die bloße Betrachtung dieser guten Zwecke, zu deren Erstrebung uns die verschiedenen Zustände des Unbehagens antreiben, ausreichend gewesen wären, den Willen zu bestimmen und uns in Bewegung zu setzen, keines von jenen natürlichen Leiden uns betroffen hätte und vielleicht in dieser Welt überhaupt wenig oder gar kein Leid. „Es ist besser freien denn Brunst leiden," sagt der Apostel Paulus, woraus wir entnehmen können, wodurch die Menschen hauptsächlich in die Freuden des ehelichen Lebens hineingetrieben werden. Ein Bischen Gefühl des Brennens treibt uns mächtiger vorwärts, als größere in Aussicht stehende Genüsse uns heranziehen oder locken."

„35. **Nicht das größte positive Gut bestimmt den Willen, sondern das Unbehagen.** Daß das Gut, das größere Gut, den Willen bestimme, scheint so sehr eine durch allgemeine Zustimmung aller Menschen ausgemachte und festgestellte Maxime zu sein, daß es mich nicht Wunder nimmt, wenn ich bei der ersten Veröffentlichung meiner Gedanken über diesen Gegenstand sie als zweifellos betrachtete; und ich glaube, daß mein damaliges Verhalten von einer großen Mehrheit für viel entschuldbarer erachtet werden wird, als daß ich jetzt es gewagt habe, von einer so allgemein getheilten Ansicht abzuweichen. Gleichwohl sehe ich mich nach einer genaueren Untersuchung zu dem Schlusse genöthigt,

daß das Gut, das größere Gut, mag es auch als solches begriffen und anerkannt sein, den Willen nicht eher bestimmt, als bis ein seiner Größe entsprechendes Verlangen in uns entstanden ist, und Unbehagen in uns erregt, weil wir es nicht besitzen. Mag man auch einen Menschen noch so sehr davon überzeugen, daß Reichthum der Armuth vorzuziehen sei, mag man ihn sehen und zugeben lassen, daß nette Bequemlichkeiten des Lebens besser seien als schmutzige Dürftigkeit, so rührt er sich doch nicht, solange er mit der Letzteren zufrieden ist, und nichts Unbehagliches darin findet; sein Wille wird niemals zu irgend einer Handlung bestimmt, die ihn aus ihr emporheben würde. Mögen auch die Vortheile der Tugend einem Menschen noch so einleuchtend gemacht werden, daß sie für jeden, der irgend ein großes Ziel in dieser Welt vor Augen habe, oder seine Hoffnung auf das künftige Leben setze, so nothwendig sei, wie die Nahrung für den Lebensunterhalt, so wird sein Wille sich doch nicht bestimmen lassen, nach diesem zugestandener Maaßen größeren Gut irgendwie thätig zu streben, bis er nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, und wegen ihres Mangels ein Unbehagen empfindet; vielmehr wird irgend ein anderes ihm fühlbares Unbehagen Platz greifen und seinen Willen zu anderen Handlungen fortreißen. Andererseits: mag ein Trunkenbold auch sehen, daß seine Gesundheit in Verfall geräth, sein Vermögen zusammenschmilzt, daß ihn auf der eingeschlagenen Bahn übler Ruf, Krankheit, Mangel an allem, sogar an seinem geliebten Getränk erwarte, so treibt ihn doch das wiederkehrende Unbehagen beim Vermissen seiner Genossen, der gewohnte Durst nach seinen Bechern zur üblichen Zeit, in die Schenke, Angesichts des Verlustes von Gesundheit und Reichthum und vielleicht der Freuden eines künftigen Lebens, von denen das Letzte kein geringes Gut ist, sondern — wie er zugiebt — viel größer als der Gaumenkitzel eines Glases Wein oder das müßige Geschwätz einer Zechgesellschaft. Es ist nicht der Mangel an Wahrnehmung des größeren Gutes, denn er sieht es und erkennt es an, und in den Zwischenzeiten seiner Trinkstunden faßt er auch den Entschluß, dem größeren Gute nachzustreben; aber, wenn das Unbehagen, seinen gewohnten Genuß zu entbehren, wiederkehrt, so verliert das als größer anerkannte Gut seine Macht, und das gegenwärtige Unbehagen bestimmt den Willen zu der gewohnten Handlungsweise, welche dadurch für den Sieg auch bei nächster Gelegenheit festeren Fuß faßt, obwohl er zu gleicher Zeit sich im Geheimen verspricht, daß er nicht noch einmal dasselbe thun wolle: dies solle das letzte Mal sein, daß er die Erlangung jener größeren Güter bei Seite setze. Und so kommt er von Zeit zu Zeit in die Lage dessen, der sich unglücklicher Weise darüber zu beklagen hatte: video meliora proboque, deteriora sequor; eine Sentenz von anerkannter und beständig durch die Erfahrung bewährter Wahrheit, die sich auf diese und wahrscheinlich auf keine andere Weise leicht erklären läßt."

„36. **Weil die Beseitigung des Unbehagens der erste Schritt zum Glück ist.** Wenn wir nach dem Grunde dafür forschen, was die

Erfahrung thatsächlich so klar beweist, und untersuchen, warum das Unbehagen allein auf den Willen wirkt und ihn in seiner Wahl bestimmt, so finden wir, daß, da wir nur zu einer Willensbestimmung auf ein Mal zu einer Handlung fähig sind, das gegenwärtig empfundene Unbehagen den Willen naturgemäß um des Glückes willen bestimmt, welches unserer aller Ziel bei allen unsern Handlungen ist. Denn während irgend ein Unbehagen uns drückt, können wir uns nicht für glücklich, oder auf dem Wege zum Glück begriffen halten, weil jedermann weiß und fühlt, daß Leid und Unbehagen mit Glück nicht zusammen bestehen können, indem sie auch den Genuß des in unserem Besitz befindlichen Guten verderben, und ein wenig Leid genügt, um alles Vergnügen, woran wir uns erfreuten, zu trüben. Deshalb ist das, was selbstverständlich die Wahl der nächsten Handlung durch unsern Willen bestimmt, immer die Beseitigung des Leides, so lange ein solches noch vorhanden ist, als der erste und nothwendige Schritt zum Glück."

„37. **Weil das Unbehagen allein gegenwärtig ist.** Ein anderer Grund, weshalb allein das Unbehagen den Willen bestimmt, liegt darin, daß dieses allein gegenwärtig ist, und es gegen die Natur der Dinge läuft, daß etwas Abwesendes dort, wo es nicht ist, wirksam sein sollte. Man könnte sagen, daß ein abwesendes Gut durch Betrachtung in Gedanken dem Gemüthe nahe gebracht und vergegenwärtigt werden könne. Die Vorstellung desselben mag allerdings im Geiste sein, und sich als daselbst gegenwärtig betrachten lassen, aber als ein gegenwärtiges Gut, welches der Beseitigung irgend eines uns drückenden Unbehagens das Gegengewicht halten könnte, wird nichts eher im Gemüthe sein, als bis es unser Begehren erregt, und dessen Unbehaglichkeit bei der Bestimmung des Willens das Uebergewicht erlangt. Bis dahin ist im Gemüth die Vorstellung jedes möglichen Gutes nur wie andere Vorstellungen ein Gegenstand bloßer unthätiger Speculation ohne auf den Willen einzuwirken und uns zur Thätigkeit anzuregen, wofür ich weiterhin den Grund angeben werde. Wie viele Menschen giebt es, welche die himmlischen Freuden, die ihrem Geiste lebhaft vorgeführt worden sind, als möglich und sogar als wahrscheinlich anerkennen, aber doch wohl damit zufrieden sein würden, ihre Glückseligkeit hienieden in Empfang zu nehmen! Und so bestimmt das vorherrschende Unbehagen ihrer hinter den Genüssen dieses Lebens losgelassenen Begierden wechselsweise ihren Willen, und die ganze Zeit über thun sie in der Richtung auf die guten Dinge eines künftigen Lebens nicht einen Schritt, lassen sich nicht um eines Haares Breite dorthin bewegen, für wie groß sie dieselben auch ansehen mögen."

„38. **Weil nicht alle, welche die Möglichkeit himmlischer Freuden zugeben, nach ihnen streben.** Wenn der Wille durch den Anblick des Guten bestimmt würde, je nachdem es bei der Betrachtung dem Verstande größer oder kleiner erscheint, was bei allem abwesenden Guten der Fall ist, und worin nach der allgemein getheilten Ansicht das be-

steht, dem der Wille sich zuwendet, und was ihn anzieht, so sehe ich nicht ein, wie er jemals von den unendlichen ewigen Freuden des Himmels sich losmachen könnte, wenn die Aufmerksamkeit einmal auf dieselben hingelenkt ist, und sie als möglich betrachtet werden. Denn, da alles abwesende Gute, durch welches allein, wenn nur auf dasselbe hingewiesen worden und es in den Gesichtskreis gebracht ist, der Wille bestimmt werden, und uns in Thätigkeit setzen soll, nur möglich aber nicht unfehlbar gewiß ist, so muß unvermeidlich das unendlich größere mögliche Gut regelmäßig und beständig den Willen bei allen Handlungen bestimmen, zu denen er der Reihe nach den Anstoß giebt, und dann würden wir unsern Cours auf den Himmel beständig und fest innehalten, ohne jemals still zu stehen, oder unsere Handlungen auf irgend ein anderes Ziel zu richten: weil die ewige Dauer des künftigen Lebens die Erwartung von Reichthum, Ehre oder irgend einem anderen weltlichen Gut, das wir uns zum Ziele setzen könnten, unendlich überwiegen würde, wenn wir auch deren Erlangung als wahrscheinlicher betrachten müßten: denn nichts Zukünftiges ist schon ein sicherer Besitz, weshalb uns die Erwartung auch dieser täuschen kann. Wenn es richtig wäre, daß das größte sichtbare Gut den Willen bestimmte, so würde ein so großes Gut, einmal in Sicht gelangt, nothwendig den Willen ergreifen und ihn auf der Fährte dieses unendlich größten Gutes festhalten, ohne ihn jemals wieder loszulassen; denn da der Wille die Gedanken so gut wie andere Handlungen beherrscht und lenkt, so würde er, wenn es sich so verhielte, die Betrachtung des Gemüths fest an jenes Gut gebunden halten."

„**Niemals aber wird irgend ein erhebliches Unbehagen vernachlässigt.** Dies würde der Gemüthszustand und die regelmäßige Richtung des Willens in allen seinen Entschlüssen sein, wenn er durch das bestimmt würde, was als das größere Gut anerkannt und sichtbar wäre. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß es sich nicht so verhält, indem das zugestandener Maaßen unendlich größte Gut oft vernachlässigt wird, um den wechselnden Unbehaglichkeiten unserer auf Kleinigkeiten gerichteten Begierden Genüge zu leisten. Aber obgleich das größte, anerkannte, immerwährende, unaussprechliche Gut, welches mitunter das Gemüth bewegt und afficirt hat, den Willen nicht beständig festhält, so sehen wir doch, daß irgend ein sehr großes und vorherrschendes Unbehagen den Willen nicht losläßt, wenn es einmal Macht über ihn gewonnen hat, wodurch wir uns davon überzeugen können, was es ist, das den Willen bestimmt. So machen ein heftiger körperlicher Schmerz, die zügellose Leidenschaft eines sehr verliebten Menschen, oder das ungeduldige Verlangen nach Rache den Willen standhaft und aufmerksam, und der so bestimmte Wille duldet nimmermehr, daß der Verstand den Gegenstand bei Seite lege, vielmehr werden alle Gedanken des Geistes und Kräfte des Körpers durch die Entschiedenheit des Willens unter dem Einfluß jenes obersten Unbehagens, so lange wie es dauert, ununterbrochen nach dem einen Ziele hin in Bewegung gesetzt, weshalb es mir einleuchtend zu sein scheint, daß der Wille oder die Kraft, welche uns zu einer gewissen Handlung vor allen anderen antreibt, in

uns durch das Unbehagen bestimmt wird. Ich kann nur wünschen, daß jeder durch Selbstbeobachtung prüfen möge, ob das nicht der wahre Sachverhalt ist."

„39. **Alles Unbehagen ist mit einem Begehren verbunden.** Ich habe bisher hauptsächlich von der Unbehaglichkeit des Begehrens nachgewiesen, daß sie den Willen bestimmt, weil diese die wichtigste und fühlbarste ist, und der Wille selten eine Handlung hervorruft, oder eine willkürliche Handlung ausgeführt wird, ohne daß ein Begehren sie begleitete, worin, wie ich glaube, der Grund davon liegt, daß Wille und Begierde so oft verwechselt werden. Doch dürfen wir das Unbehagen, welches die meisten andern Leidenschaften ausmacht, oder wenigstens begleitet, nicht als ganz ausgeschlossen in dieser Sache ansehen. Abscheu, Furcht, Zorn, Neid, Scham u. s. w. haben jede ebenfalls ihr Unbehagliches und dadurch Einfluß auf den Willen. Im praktischen Leben kommen diese Leidenschaften kaum jemals ganz unvermischt mit andern, einfach und allein, vor, obgleich bei der Unterhaltung und Betrachtung die am stärksten wirkende und in dem jeweiligen Gemüthszustand am meisten sichtbare den Namen herzugeben pflegt; ja ich glaube man wird kaum jemals von den Leidenschaften eine finden, ohne daß mit ihr ein Begehren verbunden wäre. Dessen bin ich gewiß: wo Unbehagen besteht, da ist auch Begehren, denn wir verlangen beständig nach Glück, und so viel Unbehagen wir empfinden, ebensoviel fehlt uns sicherlich, auch unserer eignen Meinung nach am Glück, unsere Lage und Umstände mögen sonst sein, welche sie wollen. Ueberdies sehen wir, welche Freude wir auch genießen mögen, über den gegenwärtigen Augenblick hinaus, der nicht unsere Ewigkeit ist, und unserem Vorausblick folgt das Begehren, welches den Willen nach sich zieht. So daß selbst bei der Freude das, was die Thätigkeit, von welcher die Freude abhängt, im Gange erhält, das Verlangen nach ihrer Fortdauer und die Furcht vor ihrer Einbuße ist: und sobald wie ein größeres Unbehagen im Gemüthe Platz greift, wird der Wille dadurch auf der Stelle zu einer neuen Handlung bestimmt und die gegenwärtige Freude vernachlässigt."

„40. **Das drückendste Unbehagen bestimmt naturgemäß den Willen.** Da wir aber in dieser Welt von mancherlei Unbehagen belagert sind, und von verschiedenen Begierden hin- und hergezogen werden, so ist natürlicher Weise die nächste Frage, welches davon bei der Bestimmung des Willens zu der nächsten Handlung den Vorrang hat? und hierauf lautet die Antwort: für gewöhnlich dasjenige, welches von denen, die sich voraussichtlich beseitigen lassen, das drückendste ist. Denn da der Wille die Kraft ist, welche unsere Fähigkeit zu wirken auf eine bestimmte Handlung zu einem gewissen Zwecke richtet, so kann er niemals auf ein Ziel in Bewegung gesetzt werden, welches zur Zeit für unerreichbar gilt; das hieße annehmen, ein intelligentes Wesen könne absichtlich, nur um sich vergebliche Mühe zu machen, für einen Zweck thätig werden; denn das wäre die Folge des Handelns für einen als

unerreichbar erkannten Zweck; weshalb auch sehr große Unbehaglichkeiten den Willen nicht bewegen, wenn sie als unheilbar angesehen werden; in diesem Falle treiben sie uns nicht zu Bemühungen an. Hiervon abgesehen bestimmt aber regelmäßig das bedeutendste und dringendste Unbehagen, welches wir zur gegebenen Zeit fühlen, der Reihe nach den Willen in dem Zuge willkürlicher Handlungen, die unser Leben ausmachen. Das größte gegenwärtige Unbehagen ist der stets fühlbare Sporn zum Handeln, und bestimmt meistentheils den Willen bei dessen Wahl der nächsten Handlung. Denn dessen müssen wir eingedenk sein, daß der eigenthümliche und alleinige Gegenstand des Willens eine von unsern Handlungen ist und nichts Anderes; denn, da wir durch unser Wollen nichts als eine in unserer Macht stehende Handlung hervorbringen können, so findet hier auch der Wille seine Grenze, und reicht nicht weiter."

(41. Alle verlangen nach Glückseligkeit. — 42. Worin die Glückseligkeit besteht. — 43. Welches Gut begehrt wird, und welches nicht. — 44. Warum das größte Gut nicht immer begehrt wird. —)

„45. **Warum es den Willen nicht bewegt, wenn es nicht begehrt wird.** Die alltäglichen Bedürfnisse unseres Lebens füllen einen großen Theil desselben mit dem Unbehagen des Hungers und Durstes, der Hitze und Kälte, der Ermüdung durch Arbeit und der Schläfrigkeit ꝛc. in beständigem Wechsel aus. Nehmen wir dazu, von zufälligen Beschädigungen abgesehen, alles eingebildete Unbehagen (wie die Gelüste nach Ehre, Macht, Reichthum ꝛc.), welches durch Mode, Beispiel und Erziehung erworbene Sitten in uns befestigt haben, und tausend andere unregelmäßige Begierden, die uns durch Gewohnheit zur anderen Natur geworden sind, so werden wir finden, daß nur ein sehr kleiner Theil unseres Lebens von diesen Unbehaglichkeiten frei genug ist, um uns für die Anziehung des entfernten abwesenden Guten empfänglich werden zu lassen. Wir sind selten gemächlich und frei genug von der Beunruhigung durch unsere natürlichen oder angenommenen Begierden, vielmehr nimmt eine ununterbrochene Folge von Unbehaglichkeiten aus dem von den natürlichen Bedürfnissen und den erworbenen Gewohnheiten aufgehäuften Vorrath wechselsweise den Willen in Beschlag, und kaum ist eine Handlung abgemacht, wozu wir durch eine solche Willensbestimmung angetrieben worden, als auch schon ein anderes Unbehagen bereit ist, uns in Thätigkeit zu versetzen. Denn da wir durch die Beseitigung gefühlter und gegenwärtig drückender Leiden aus dem Unglück herauskommen, und folglich damit den ersten Schritt thun, der zum Glücke führt, so wird das abwesende Gute, welches — obwohl bedacht, zugegeben und einleuchtend, — doch als abwesend keinen Theil jenes Unglücks ausmacht, bei Seite geschoben, um für die Entfernung jener gefühlten Unbehaglichkeiten freie Bahn zu schaffen, bis gehörige und wiederholte Betrachtung desselben es unserem Gemüth näher gebracht, einen Vorgeschmack davon gegeben, und in uns ein Verlangen danach erweckt hat, welches, weil es anfängt, einen Theil unseres gegenwärtigen

Unbehagens auszumachen, gleichen Anspruch mit den übrigen auf Befriedigung hat, und so nach Maaßgabe seiner Größe und Schwere an seiner Stelle zur Bestimmung des Willens gelangt."

Soweit Locke, welcher sich uns hier nicht blos als ein scharfer und klarer Denker, sondern auch als ein offener und redlicher Character zeigt, der die Wahrheit höher schätzte als den Beifall der Menge. Daß das Leben seinem innersten Wesen nach ein Zustand fortdauernden „Unbehagens" (uneasiness) ist, kann auch nicht überraschen, wenn wir uns daran erinnern, daß es, wie oben S. 127 gesagt worden, in einem Kampfe des Lebenswillens mit den unorganischen Naturkräften besteht, welcher Kampf in jedem individuellen Lebenslauf mit einem Siege der Letzteren und einer Niederlage des Ersteren endet. Das allen empfindenden Wesen eingepflanzte Verlangen nach Lebenslust und dessen zeitweilige Befriedigung sind die Mittel, wodurch der Lebenswille die einzelnen Kämpfer anfeuert, so lange wie möglich auf dem Schlachtfelde auszuharren. Um das wahre Verhältniß zu durchschauen, dazu gehört ein gewisses Uebergewicht des Verstandes über den von jenem angebornen Verlangen nach Lebenslust getriebenen Willen, welches sich nur bei verhältnißmäßig wenigen Menschen vorfindet. Deshalb ist es praktisch nicht möglich, den Gegensatz von Optimismus und Pessimismus durch Disputationen pro et contra aus der Welt zu schaffen, vielmehr wird die weit überwiegende Mehrzahl der Menschen allen Gründen zum Trotz stets Optimisten bleiben. Diesem Sachverhalt würde auch jede neue Religion für den europäischen Culturkreis sich anbequemen müssen, wenn sie nicht auf eine wenig zahlreiche in der Gesellschaft zerstreute Secte beschränkt bleiben soll. Der Buddhismus hat das von Anfang an durch seine Unterscheidung des weltlichen und des geistlichen Standes gethan, die durchaus keine Analogon des christlichen (katholischen) Unterschieds von Laien und Klerus ist. Das religiöse Mendikantenthum ist für den geistlichen Stand des Buddhismus nicht wesentlich*); heißt es doch im Dhammapada Vers 142:

„Auch wer in feiner Kleidung einhergeht,
Ruhe des Geists erstrebend, wer still
ist und ergeben, Herr seiner selbst, keusch,
nicht auf Bemänglung Andrer bedacht:
thatsächlich ist ein Brâhmana der, heißt
Çramana auch und Bhikshu mit Recht."

Mit der optimistischen Welt- und Lebensanschauung verbindet sich regelmäßig (vielleicht immer) der Standpunkt des naiven oder des naturwissenschaftlichen Realismus. Letzterer besteht darin, daß das mechanische Element in der Natur, dessen Erkenntniß, soweit sie nicht den Charakter einer Hypothese (oder Theorie) hat, auf einem Theil der Eindrücke beruht, welche zwei unserer Sinne, nämlich das Gesicht und das äußere Gefühl uns zuführen, mit Hülfe der Phantasie in

*) so wenig wie der Cölibat für den katholischen Clerus, weil er seinen Grund nicht im Dogma hat, sondern nur eine disciplinarische Anordnung ist.

hypermikroskopischer Verkleinerung zur transcendenten Ursache aller unserer übrigen Sinnesempfindungen und somit zum metaphysischen Wesen der ganzen objectiven Außenwelt erhoben wird. Die nothwendige Voraussetzung dafür ist, daß Raum und Zeit realiter außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von demselben existiren. Die Dinge an sich des naturwissenschaftlichen Realismus und die Beziehungen, in welchen sie an sich zu einander stehen, entsprechen deshalb, ganz wie beim naiven Realismus, Stück für Stück der sinnlichen Wahrnehmung des objectiven Daseins, es fehlt ihnen nur die Farbe, der Geruch und Geschmack ꝛc., sie bestehen blos aus Gruppirungen und Bewegungen abstract-materieller Atome. Auf beiden realistischen Standpunkten hat nun in neuerer Zeit der Begriff der ‚Entwickelung' angefangen eine große Rolle zu spielen, was uns hier insofern interessirt, als man in dieser ‚Entwickelung' den wahren Zweck nicht des individuellen Lebenslaufs, sondern des Lebens überhaupt, der Existenz der Arten, Gattungen ꝛc. lebender Wesen insbesondere des Menschen und namentlich auch der geistigen Cultur des Letzteren erfaßt zu haben meint. Mit dem erfahrungsmäßigen Nachweis der ‚Entwickelung' ist es indessen bisher noch recht schwach bestellt, namentlich spielen in der Geologie, insofern man aus den Spuren früherer Organismen in den sedimentären Gesteinsschichten der Erdoberfläche eine allmälige Vervollkommnung der Organisation von den niedrigsten bis zu den höchsten Pflanzen- und Thierklassen folgern will, vorschnelle Schlüsse eine bedeutende Rolle.*) Was aber die menschliche Culturgeschichte anbelangt, so darf man nicht, — was wohl oft unwillkürlich geschieht, — das Bild der während der letzten 400 Jahre innerhalb des europäischen Culturkreises gemachten Fortschritte verallgemeinern und als normal für alle Völker und Zeiten betrachten. Die Geschichte zeigt uns vielmehr auf verschiedenen Ländergebieten und zu verschiedenen Zeiten Stillstand und Rückschritte ebenso gut wie Fortschritte. So war die Zeit vom 3ten bis zum 8ten Jahrhundert unserer Zeitrechnung für Europa, Vorderasien und Nordafrika eine Periode rückläufiger Culturbewegung, und noch heute steht in den beiden letztgenannten Gebieten gleichwie in einem Theile von Südeuropa die Cultur auf einer tieferen Stufe als Jahrhunderte, ja in einigen Ländern sogar Jahrtausende, vor Christi Geburt. Auch in Vorderindien steht sie aller Wahrscheinlichkeit nach niedriger als während der dortigen Blüthezeit des Buddhismus. Der vielfach behauptete Stillstand der chinesischen Cultur ist vielleicht mehr Vorurtheil und Mangel an Kenntniß als Thatsache, immerhin aber sind die Schwankungen dort seit Jahrtausenden wohl bedeutend geringer

*) Vgl. G. H. Otto Volger, Erde und Ewigkeit, Frankfurt a. M. 1857 S. 550 ff; Charles Lyell, Geologie (in deutscher Uebersetzung), Berlin 1857/58, Bd. II S. 258—267; Friedrich Mohr, Geschichte der Erde, Bonn 1866, S. 433. 434. 446. 447. 449—452. Die gegen die übliche Verwerthung der Paläontologie zu Gunsten der Entwickelungstheorie in diesen Werken erhobenen Bedenken sind anscheinend bisher wenig beachtet, aber nicht widerlegt worden.

gewesen als in Europa, Vorderasien und Nordafrika, auch hat von einer Culturgeschichte der Neger und südafrikanischen Völker bisher noch Niemand Kunde erlangt. Die Entwickelung des Menschengeschlechts in prähistorischer Zeit aber, insbesondere die Entstehung der Sprache und der ersten gesellschaftlichen Ordnungen sind reine Hypothesen, deren Hauptstütze darin besteht, daß die Natur unseres Bewußtseins uns nöthigt, alles Daseiende als etwas in der Zeit Gewordenes aufzufassen. Nehmen wir indessen einmal an, daß die ‚Entwickelung' sowohl des organischen Lebens auf der Erde überhaupt, wie der menschlichen Cultur insbesondere, thatsächlich nachweisbar sei, so würde sie ja doch das Leben, an welchem sie sich zeigen soll, voraussetzen. Also würde auch, wenn sie der Zweck des Lebens wäre, der Zweck sein Mittel voraussetzen, durch Letzteres bedingt, um seinetwillen da sein, denn die ‚Entwickelung' soll ja dem Leben zu Statten kommen, soll es auf eine immer höhere Stufe der Vollkommenheit erheben. Der Zweck würde so zum Mittel und das Mittel zum Zweck, mit andern Worten wir hätten einen sogenannten ‚Selbstzweck' vor uns, richtiger gesagt: das Leben mit sammt seiner ‚Entwickelung' wären zwecklos. Sie wären ein progressus in infinitum, welcher darin bestände, vorhandene Mängel zwar einen nach dem andern zu überwinden, doch ohne jemals mit denselben ganz aufräumen zu können. Denn das fort und fort zur weiteren Entwickelung treibende Element könnte doch nur die jederzeit noch vorhandene Unvollkommenheit des Bestehenden sein. Durch sich selbst fände dieser Progreß nie ein Ende, wohl aber könnte ihm ein solches von außen her bereitet werden, wenn nämlich die Bedingungen für die Existenz des Lebens und insbesondere des Menschengeschlechts auf Erden versiegen sollten. Daß die Möglichkeit hiezu gegeben ist, lehren uns Astronomie und kosmische Physik. Unsere Sonne sendet fort und fort eine gewaltige Menge von Licht und Wärme in den unendlichen Weltraum hinaus, die nie zu ihr zurückfließen. Woher ihr ein Ersatz hierfür gewährt wird, hat die Naturwissenschaft bisher noch nicht ermittelt; daß ihre Kraft unerschöpflich sei, läßt sich aber nicht annehmen, denn sie ist bei aller Größe doch nur eine begrenzte Stoffmasse. Daß wir von einer Abnahme ihres Lichtes und ihrer Wärme noch nichts bemerkt haben, ist nicht maßgebend, weil die kurze Dauer menschlicher Beobachtungen hierüber im Vergleich mit kosmischen Perioden nur ein verschwindender Augenblick ist. Ferner beherrscht das Gesetz der Schwere oder Massenanziehung aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Fixsterne in ihrem Verhältniß zu einander; daraus aber folgt nicht, wie man wohl gemeint hat, daß sie sich alle um eine Centralsonne in geschlossenen Curven bewegen, sondern daß jeder sich in einer nicht geschlossenen, völlig unberechenbaren Bahn bewegt, indem die Richtung seiner jeweiligen Bewegung stets abhängig ist von der durch seine bisherige Bewegung gerade in jedem Augenblick entwickelten Tangentialkraft in Verbindung mit der Resultante aller in demselben Augenblick von den übrigen kosmischen Massen auf ihn geübten An-

ziehungen. Darum ist es sehr wohl denkbar, daß zwei Fixsterne einander nahe genug kommen, um der wechselseitigen Einwirkung ihrer Massen auf einander das Uebergewicht über die Einwirkung der ganzen übrigen Sternmasse auf jeden von ihnen zu geben. Dann ist je nach den besonderen Umständen des einzelnen Falles zweierlei möglich: entweder fangen die beiden Sterne an, sich um einander zu drehen und verfolgen fernerhin eine gemeinsame Bahn durch den Himmelsraum, m. a. W. es entsteht ein physischer Doppelstern; oder es erfolgt ein Zusammenstoß, der die beiden Weltkörper ganz oder theilweise in einen Staub- und Gasball verwandeln muß, und somit die Voraussetzung für die Bildung eines Planeten- und Sonnensystems nach den Theorien von Kant und Laplace schafft. Die große Menge der bereits als physisch zusammengehörig erkannten Doppelsterne spricht gewissermaßen für die Richtigkeit der Annahme, daß die Fixsterne sich in nicht geschlossenen Bahnen von stets wechselnder Gestalt bewegen, und bestätigt somit zugleich die Möglichkeit auch eines Zusammenstoßes; und daß wir nur ein Planetensystem kennen, läßt sich nicht dagegen geltend machen, weil unsere optischen Instrumente viel zu schwach sind, um auch nur bei dem nächsten Fixstern Trabanten von der Größe der Planeten unseres Sonnensystems für uns sichtbar zu machen. Dagegen ließe sich das mehrmals beobachtete plötzliche Aufleuchten heller Sterne am Himmel, die vorher nicht sichtbar waren und nach einiger Zeit wieder verschwanden, wohl aus einem Zusammenstoß kosmischer Massen erklären, der eine ungeheure Gluth erzeugen müßte. Die Möglichkeit eines Zusammenstoßes besteht aber für eine Sonne mit Trabanten nicht minder wie für eine solche (oder einen dunklen Weltkörper) ohne Trabanten, deshalb sind auch wir Erdbewohner keineswegs davor gesichert, in einer Katastrophe dieser Art mit hineingezogen zu werden. Wenn nun durch diese oder die zuerst erwähnte kosmische Ursache (eine Abkühlung der Sonne) oder durch noch andere, die es vielleicht geben möchte, alles irdische Leben zu Grunde gehen sollte (und eine ewige Dauer desselben ist ohnehin wohl nicht anzunehmen), was bleibt dann von dem ‚Selbstzweck' der ‚Entwickelung' übrig? Ist der optimistische Realist genügsam genug, um sich damit zu trösten, daß sie doch einmal in aller Herrlichkeit dagewesen seien?

Verläßt man den Standpunkt des naiven oder des naturwissenschaftlichen Realismus und tritt hinüber auf den des subjectiven Idealismus verbunden mit einem transcendenten Realismus, so gewinnt die Sache eine ganz andere Gestalt. Die objective Welt ist dann nicht die Voraussetzung und Grundlage des Lebens und Bewußtseins, sondern deren Product, während der Ursprung jener in dem universalen Lebenswillen liegt, welcher die Unterlage (das Subject) des Bewußtseins bildet. Läßt sich auch nicht erkennen, weshalb und wozu dieser das Leben überhaupt und den individuellen Lebensprozeß eines Jeden insbesondere hervorgerufen hat, so kann man doch nicht wohl an ihre Zwecklosigkeit glauben, oder sie für einen ‚Selbstzweck' halten, wird es

vielmehr vorziehen, in ihnen das Mittel zur Erreichung eines im unbekannten Jenseits liegenden Zweckes zu erblicken. Dann erscheint das Leben weder als eine Vergnügungsreise, noch auch als die ehrenvolle Stellung eines Mitarbeiters bei der bewußten Production des höchsten Gutes der ‚Entwickelung', sondern als eine Pflicht, die uns auferlegt worden, ohne daß wir darum gefragt wären, und auch ohne daß wir absehen könnten, wozu und warum denn eigentlich? Der Inhalt dieser Pflicht aber, die im Leben und durch das Leben erfüllt werden soll, besteht darin, mit dem Gedanken, daß nicht das individuelle Existenzmittel unseres Bewußtseins unser wahres ‚Ich-selbst' sei, sondern das universale Subject desselben, sich immer vertrauter zu machen und ihn stets vor Augen zu behalten, damit er zum regulativen Princip unseres Willens werde, soweit dessen unabänderliche Natur dies zuläßt. Andern als Einzelnen gegenüber ergiebt sich hieraus nicht Liebe (kâma), sondern Mitgefühl (karunâ, mudita) und Wohlwollen (maitrî — s. oben S. 82); den Mitlebenden als Gesammtheit gegenüber aber das Solidaritätsbewußtsein, die unentbehrliche Grundlage für eine Verbesserung der socialen Zustände und Verhältnisse der Gegenwart. Wer zugleich eingesehen hat, daß das Leben seiner inneren Natur nach ein Kampf ist, der nothwendig Leid mit sich führt, der wundert sich nicht darüber, daß auch er selbst an dem allgemeinen Schicksal alles Lebenden theilnehmen muß. Er sucht sich als Individuum das Leben so erträglich wie möglich zu machen, wobei er stets dessen eingedenk bleibt, daß ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον δώκει, οὐ τὸ ἡδὺ (der Verständige nach Freiheit vom Leid strebt, nicht nach Genuß). Er vertraut darauf, daß, wenn er jener Lebenspflicht genüge, die Rückwirkung seines individuellen Lebenslaufes auf das wahre Subject des Bewußtseins oder den universalen Lebenswillen für dessen (unbewußten) transcendenten Lebenszweck förderlich sein werde. Dies mag er sich immerhin so vorstellen, daß entweder bei einer neuen Individuation des Lebenswillens jene Rückwirkung dem eigenthümlichen Character des neuen Individuums eine für die weitere Förderung des transcendenten Lebenszwecks günstige Bestimmtheit geben werde, oder eine neue Individuation als nicht mehr nöthig für die Erreichung jenes Zweckes unterbleibe (nirvâna). Hiermit stehen wir jedoch im Begriff die Grenze des Denkbaren zu überschreiten, und wollen deshalb, eingedenk des oben (S. 45) aus dem Sutta Nipâta angeführten Verses 1075: „für den Verschwundenen giebt es keine Form, das, wodurch er, wie man sagt, da ist, besteht für ihn nicht länger; wo alle Daseinsformen abgeschnitten sind, da ist auch alles Fragen und Antworten abgeschnitten," unsere Betrachtungen schließen.

BL1453 .S38
Vedanta und Buddhismus als Fermente fur
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00039 7531